

BEST COPY

AVAILABLE

Variable print quality

TITLE PAGE

The Commentary of Immanuel ben Solomon of Rome
on chapters I - X of Genesis. Introduction,
Hebrew text and notes, (Edited from two manuscripts).

by

David Goldstein

UNIVERSITY
COLLEGE LONDON
LIBRARY

Abstract of Thesis

Within these pages is presented for the first time a critical edition^{of} the Commentary to chapters II - X of Genesis of Immanuel ben Solomon of Rome. (Chapter I was edited and published during the preparation of this thesis by Franco Michellini Tocci, Roma, 1963). The edition is based on two manuscripts: one from the library of the Jewish Theological Seminary, New York, and the other from the Biblioteca Palatina di Parma. The text is accompanied with a critical apparatus showing the differences between the two manuscripts. Comprehensive notes are added which attempt to trace Immanuel's sources, elucidate the form and background of his philosophical and scientific approach to the Bible, and place him in the history of medieval Jewish exegesis.

English translations of the more difficult passages are appended, and a brief summary of the major elements in the text is given.

The Introduction gives for the first time a full list of all the manuscripts of Immanuel's commentaries to the Bible, and a critical estimate is attempted of Immanuel's use of his source material.

The whole provides an insight in the growth of philosophical Bible commentary, and throws light on the mental outlook of one of the great Jewish leaders of the Rome Jewish community in the Middle Ages.

Acknowledgments

I should like to express my gratitude to the following for their practical help and interest during the progress of this work:

The Union of Liberal and Progressive
Synagogues

The Central Research Fund of the University
of London

Professor S. Stein

Dr. S. M. Stern

Dr. J. G. Weiss

Mr. and Mrs. Laurie Fedder

I am deeply indebted to Dr. Ciavarella of the Biblioteca Palatina di Parma, and to Professor Nehum Sarna of the Jewish Theological Seminary Library, New York, for providing me with copies of basic manuscripts; and to the British Museum, London, the Bodleian Library, Oxford, the library of the Hebrew University, Jerusalem, and the library of Hebrew Union College, Cincinnati, for affording me access to ancillary material.

Contents

Introduction.....	5
Notes on the Introduction.....	24
Bibliography	28
Summary of the Contents of the Text.....	36
Hebrew text.....	41
Notes on the Hebrew Text.....	200
Translations (of selected passages).....	304
Index of names and works cited.....	328

INTRODUCTION

"Allein wir kennen nur Immanuel, den genialen Dichter; wäre es uns gegönnt, Immanuel den Bcharfsinnigen und gelehrten Exegeten eben so genau zu kennen, wir dürften uns vielleicht bewegen fühlen, diesem abzubitten, was wir jenem etwa zu viel gethan." - Steinschneider: Gesammelte Schriften, page 305.

ooo

The Bible Commentaries of Immanuel of Rome

The bible commentaries of Immanuel of Rome have received scant attention from scholars, even since the initial researches of De Rossi, Zunz and Steinschneider revealed the extent of his work in this field. His fame as a poet has completely overshadowed his skill as an exegete. A glance at the ~~preceding~~ bibliography² will show the amount of work that has to be covered before a full and reasoned estimate of his contribution can be given.

The publications of Perreux are inadequate on two counts: firstly, they are nearly all mere handwritten transcripts of single manuscripts, and are therefore uncritical; secondly, the transcripts are as rarely to be found as the original manuscripts.

Eschwege's work on Immanuel's Commentary to Canticles is incomplete and the Hebrew text is not presented critically even in those portions of the work selected. Tucci's work is the best attempt so far to do justice to Immanuel's text, but it is marred by a failure to give a comprehensive estimate of the commentator's source material,

and by the choice of the wrong manuscript as the basic text. Pucci also omits Immanuel's grammatical comments (1).

A reading of the Mahberoth shows that Immanuel, according to his own testimony, wrote commentaries to all the books of the Bible. See particularly i, 317ff. (2), xxi, 191ff. (3), and xxviii, 627-652 (4) and 833-901 (5). (References are to Yarden's edition). Evidence that he intended to complete this work is afforded by the end of his commentary to the book of Ruth, one of his earliest commentaries (see below), where he says: "May God, make me worthy to complete a commentary to all twenty-four (books of the Bible)" (וְיַצְרֵנוּ לְהַשְׁלִיךְ בְּכָל עֲשָׂרִים וְאַרְבָּעָה).

When we turn to the commentaries of Immanuel that are extant we see that the claims made in the Mahberoth are to a large extent justified. The following is a list of manuscripts of his extant commentaries. An asterisk indicates the manuscript that I have been able to consult, either in the original or through photostat.

Torah - See below.

Prophets

The only manuscript of substance is British Museum Add. 24896,* Margoliouth No. 237, xxiv (4), on Habakkuk III, 1-11. But glosses consisting of extracts from Immanuel's commentaries appear in the margins of Parma De Rossi 1070, 3* (David Kimhi's Commentary to the Prophets). The following books have such glosses: Isaiah, Jeremiah, Ezekiel. We know therefore that he wrote, at least partially, on these books, and he

may also have commented on the Minor Prophets
as he himself testified.

Psalms

Parma De Rossi 615 *

Paris Bibliothèque Nationale

Ms Ancien Fonds 89.

Oxford Bodleian Mich 455, Catal.

No 233 (Note on Ps. CXXXIX, 6 only).

Proverbs

Parma De Rossi 317

377

573

666

698

735

747

763

774

797

844

1074

Oxford Bodleian Mich. 51., Neubauer 122.

Munich Ms. 25, 1.

London British Museum Add. 11567

Largoliouth No. 217. *

Paris Bibliothèque Nationale

Ms Sorbonne 84, Catal. No. 234.

Paris Biblioteca Colbertina No. 25 (?)

(Information from Biblioteca Hebraea of J. Ch. Wolf)

Hamburg Levy 9

10, 2.

Rome Victor 1, 5.

Stuttgart, National Library 9, 3.

Cincinnati Hebrew Union College
(unnumbered).

Cambridge Schiller-Szinessy No 26

No 27

(both incomplete).

Rome Vatican 6, 230 (fragment).

The Commentary to Proverbs was printed in
Naples in 1486, under the name of Immanuel ben
Jacob. I have been able to consult the BM copy.

Job

Ferma De Rossi 58

574 *

Rome Vatican 83.

Paris Bibliothèque Nationale

Sorbonne 58, Catal. 235.

De Rossi mentions also a ms. in
"the ducal library of Altenpe".

Canticles

London British Museum Harley 5797

Margoliouth 238, II. *

Oxford Bodleian Mich. 455 Neubauer

146, 1.

Ferma De Rossi 577

Paris Bibliothèque Nationale

Sorbonne 58, Catal. 235.

Berlin Royal Library Ms. Or. Qu. 646,

Catal. 117.

Rome Vatican 85.

Cambridge Schiller-Szinessy no. 30.

Munich 25, 2

Florence Biblioteca Ambrosiana

Bernheimer No. 37.

Rome Victor 1, 5.

Cincinnati Hebrew Union College
(unnumbered?)

Ruth

Parma De Rossi 615 *

Lamentations

Parma De Rossi 615 *

Ecclesiastes

Cincinnati Hebrew Union College
(unnumbered?) *

Oxford Bodleian Mich 528, xxx on
Ch. vii only - Neubauer 2157, 4.

Oxford Bodleian Regio 42 on Ch.
vii, 2, only - Neubauer 2244, 9.

(Both the letter attributed only).

Esther

Parma De Rossi 615 *

727 (from a note
of Ben Jacob unmentioned by De Rossi himself!)
Oxford Bodleian Mich. 455 Neubauer
146, 1 (fragment only).

A comparison of the extant manuscripts with the evidence of the Mahberoth shows that of the books which are not mentioned individually in the Mahberoth viz. Joshua, Judges, Samuel, Kings, Ezra, Nehemiah, Ruth, Lamentations, Esther, and the Minor Prophets there exist in manuscript Ruth, Lamentations, Esther and part of Habakkuk. There are no Manuscripts however of his commentaries to Daniel or Chronicles, which are mentioned by name in the Mahberoth.

Dating the Commentaries

There are no clear indications of date in the commentaries themselves. But because Immanuel sometimes refers in one commentary to his remarks in another it is possible for us to determine the order of composition of some of them, namely, the series Ruth, ^{before Torah,} Torah, ^{before Proverbs,} Proverbs, ^{before Job,} Job, ^{before} Canticles. (6). We also know that his commentary to Ecclesiastes was written ^{before} ~~after~~ his commentary to the Prophets. (7). I have not been able to ascertain how Immanuel's other commentaries fit into this framework.

In his commentary to Genesis He quotes often the work of Judah Romano, his younger cousin. According to Zunz, Judah was born in 1292, and he must have been at least 20 years of age before he could have influenced Immanuel to any considerable extent. Therefore, we must assume that Immanuel's commentary to the Torah was written between 1312 and 1330, the year of Immanuel's death, perhaps in the closing decade of Immanuel's life. However, Sermoneta (8) is of the opinion that we should give an earlier date to Judah's birth, and it would present a more reasonable picture if we could do so, especially since the dating of the Mahberoth that refer to Immanuel's commentaries would otherwise also have to be assigned to the closing years of his life (9). Clearly more information about both Immanuel and Judah is necessary before we can come to a clear decision in this matter.

Immanuel's Commentary to the Torah

I shall deal in more detail with the manuscripts of Immanuel's commentary to the Torah since they particularly concern the subject of

11

this thesis. The following manuscripts exist:

Parma De Rossi 404 * (10)

1380, 4 (incomplete)

615, 3 (Ex. XXXII, 16 only) *

New York, Jewish Theological Seminary
(unnumbered? Genesis and Exodus only) *

Small fragments occur as glosses to Parma
De Rossi 1070, 3 (see above).

Of these the two most important for our subject are Parma De Rossi 404 (hereafter called P or p) and the New York manuscript (hereafter called N or n). But the two are linked, for, in fact, Genesis and Exodus of N belong to Leviticus, Numbers and Deuteronomy of P, forming one complete manuscript, which at some stage in its history became divided. They have in common not only the same calligraphy, but the same number of lines per column, the identical manner of making alterations, and, above all, the same name of the scribe, Solomon, indicated by marking out initial letters of consecutive lines (see below). The Genesis and Exodus of P belong to a different and, as we shall show, later scribe.

There is no clear internal evidence for dating the mss. A comparison of N with BM Add Ms 26968 (Margoliouth 616) is revealing. The latter was written in Forlì in 1383, and has floral decorations which are very similar to those found in our ms. (11). The opinion of Mme. C. Siret, who was kind enough to look at the photostats and to consult Professor Vajda, was that N antedated 1500, and that P could have been written in the first half of the fifteenth century in South Italy.

There is no doubt that N is superior to P textually and preceded it chronologically. A glance at the textual apparatus demonstrates the first point (12). The second can be shown by an examination of the glosses which occur in the mss. There are several examples of marginal glosses in N, particularly the completion of lacunae, which have been included in the main text of P (13). The reverse never occurs. It is clear that the P scribe had a text such as N before him and incorporated the glosses. It is much more difficult to assume that the N scribe was later and extracted ~~xxxxxx~~ passages in order to put them in the margin.

I have therefore chosen N as the major text and added textual variations from P in the apparatus.

The relationship between the mss. is a very close one, since gaps of an identical size occasionally occur in the mss (14), showing that perhaps both scribes had before them a manuscript which contained these gaps (caused by a censor?), or that P depended directly on N.

Manuscript N

(For the purpose of this description I take N together with Lev., Num., and Deut. of P - see above)

This ms. lacks Immanuel's commentary from Ex. XXXIV, 9 to the end of Exodus, (a section which can be supplemented from P) - otherwise it is complete.

The number of folios (recto and verso counted as one) devoted to each book is as follows:

Genesis	210
Exodus	140
Leviticus	143

Numbers 91

Deuteronomy 129

Preceding the Book of Leviticus is an enumeration of the Mitsvoth, in the same hand, according to each sidra, followed by a number of comments on individual verses of the Torah, most of which deal with gematrioth. These together occupy an additional 20 folios. They appear to be the work of a glossator who also inserted the enumeration of the mitsvoth in the margins of the text of the commentary itself (15). He calls himself simply *עמנואל* . He criticises Immanuel occasionally for a mistaken enumeration.

At the end of Deuteronomy is Immanuel's rhymed version of the Thirteen Principles of Maimonides .

Each page consists of two columns, of 39 lines each. It is written in a small Italian hand. The name of the scribe was Solomon, the initials of the name being marked off in the margins on no fewer than eight occasions (16). Parma De Rossi 574 (Immanuel's Commentary to Job) was written by the same Solomon, the hand being identical, and the name being indicated in the same way. But in neither ms. is there any other evidence concerning its date or its geographical provenance, or the family of the scribe.

The Torah text is divided into ~~many~~ many separate sections, some small (occasionally a single verse only), some long. The text is usually vocalised, and it is immediately followed by its Targum Onkelos (17).

There are a number of marginal comments, headed usually אמר or אמר. They consist of quotations from other commentators including Ibn Ezra, Rashi, Maimonides, the author of Yosippon, Sefer ha-Hinnuch, Mikdash Malmad ha-Talmidim, and others, as well as from primary rabbinic sources.

Ms. P (Genesis and Exodus)

Genesis 260 folios

Exodus 182 folios

Each page consists of two columns, 36 lines per column, and is written in a larger hand than N. The scribe's name is not given explicitly, but in two places the name "Abraham" is indicated by marking out the initial letters of successive lines (18).

Preceding Genesis is an incomplete enumeration of the mitsvoth which is identical to that which precedes Leviticus in N. However it contains in addition longer quotations from Maimonides, Malmad ha-Talmidim, and the Sefer ha-Hinnuch. This occupies an additional 14 folios.

Immanuel's Authorship

Immanuel's name is not cited explicitly in the commentary. But the introduction referred to above attributes the work to him (19). Internal evidence supports this. E.g. on Gen. XVII, 15-22, he refers to his commentary to Ruth, a reference which is corroborated by Immanuel's commentary to Ruth in De Rossi 615. Several glosses in De Rossi 1070, attributed to Immanuel, are in fact found in our commentary. Therefore, there can be no doubt that the work is from the pen of Immanuel of Rome.

Characteristics of the Torah Commentary

Immanuel himself best summarises the way in which he wrote his commentary to the Torah. Speaking of himself he says, "You have gathered all the pearls of wisdom, and the kingdom of the commentators has come into your grasp; for you have not neglected grammar, the literal meanings, original contributions, hidden mysteries, and wonderful allegories." (20).

It is not by accident that he puts these aspects of his work in this order, for, in fact, when explaining each particular section of the Torah, he first deals with grammatical points, under the heading of dicduc ha-milloth, and then with the literal meaning of the passage. He then goes on to discuss midrashic interpretations, particularly those which have an ethical bent, or which refer to the subsequent history of the Jews. He follows these, whenever applicable, with a philosophical exposition, and sometimes adds short notes concerning the interpretations of ta'amin, of the massorah, and of the xxx shapes of the letters. (21).

His reliance on previous authorities is considerable. As he himself proudly admits, he has "gathered all the pearls of wisdom". But he also makes "original contributions" which are often characterised by a severely rational and scientific approach. See, for example, his explanation of the rainbow (22), and of longevity (23). However, we must always treat Immanuel's claim to be original with some reserve, since it is possible that he bases his statements on previous commentators or on other authorities whom we have been unable so far to trace.

The choice of his sources and the degree of emphasis that he places on them is revealing. It is obvious that he has no bent for the mystical or the kabbalistic. There is no trace whatsoever of an acquaintance with the Zohar, or of any knowledge of the theory of the sefiroth. Even his use of the taqqin, and gematrioth, and the maqqorah, is ethical and philosophical, and sometimes historical, but not in the least mystical.

He couples a profound feeling for the homiletical possibilities of Torah with a severe rationalism. (In his interpretation of the Akeda, for example, which falls out of the scope of this thesis, he goes further than Maimonides - asserting that Abraham's decision to sacrifice Isaac was purely his own, and was not prompted by God at all). There is nowhere to be found a note of apology for his rationalism, which is characteristic even of Judah Romano; nor is there a tendency to conceal his train of thought, like Ibn Ezra, by a simple terminating allusion such as (2) דא עבד.

A full consideration of Immanuel's philosophical approach must await a detailed study not only of the whole of his commentary to the Torah, but also of his other commentaries, especially those to Proverbs, Canticles, Ecclesiastes, and Job, which are abundantly philosophical in content. It may be impossible to attribute to him a consistent and reasoned philosophical system, for he appears to have been of an eclectic frame of mind, and not seriously bent on achieving a valid synthesis.

But even if for general purposes we may agree with Steinschneider (24) when he said "Als Exeget

ist Immanuel sehr unselbständig", it emerges nevertheless that by the choice of quotation and reference and by his occasional criticisms of them, Immanuel made a contribution to the rationalistic understanding of Torah.

Immanuel's Sources

Very often it is possible to trace exactly the sources that Immanuel utilised in his commentary to the Torah. We can quote book, page, and line. But sometimes where the quotation is not literal it is not easy to delimit with any precision the works that influenced him, and we must bear in mind the cautionary words of Zvi Verbiowsky (25): "...concepts, images, technical terms, and even whole configurations and patterns of thought have a life of their own, and are very often transmitted, with greater or lesser modification, by intermediaries that have lost all direct knowledge or awareness of their ultimate sources...Philosophical ideas, motifs and phrases become commonplaces and are freely quoted, borrowed and copied without bothering too much about acknowledgements...Writers took their material from wherever they could most conveniently get it and more often than not this was not the ultimate source." Here we shall restrict ourselves to a consideration of the sources that Immanuel used directly.

Immanuel read very widely indeed. He himself tells us of the books that he knew. In Menbereth VIII (lines 35ff.) he gives a list which consists mainly of translations of non-Jewish philosophical works, and in Maqbereth XVIII (lines 42ff.) a list made up mainly of Jewish halachic, grammatical, and philosophical writings. References to other authors and books are scattered throughout his

writings (26).

Many of the sources are corroborated either by his own precise testimony in his commentaries, or by clear but unacknowledged quotations (27). He himself states that his commentary to Canticles is based on that of Moses ibn Tibbon (28). Steinschneider (29) compares Immanuel's philosophical approach with that of Menahem ben Solomon ha-Meiri (30), and his commentary to Proverbs with that of Zerahia ben Isaac of Barcelona (31). A first perusal of Immanuel's commentary to Ecclesiastes reveals a thorough dependence on the commentary of Samuel ibn Tibbon to the same book (32).

However, we shall restrict ourselves to an examination of only those sources which Immanuel used in his commentary to the first ten chapters of Genesis. For precise enumeration and pagination the reader is referred to the Index. Printed editions of the sources listed (where available) will be found in the Bibliography.

The main author on whom Immanuel is dependent throughout his work is Abraham ibn Ezra. (1089-1164). He mentions him by name on only fifteen occasions, but every page practically of the commentary contains literal quotations from ibn Ezra, and, indeed, there is very little of ibn Ezra's commentary to the Torah that is omitted. Sometimes a comment of ibn Ezra's seems to be the starting-point of a longer excursus by Immanuel (33). As with most of the source material, Immanuel quotes ibn Ezra usually without comment of his own, his aim being to give the reader a conspectus of the views of the major commentators on the Torah, with whom he was in ~~general~~ general sympathy, as he was with ibn Ezra's

rational and literal approach to the scriptural word. It is well-known (24) that ibn Ezra visited Rome in 1140 and was instrumental in first arousing Italian Jewry to the glories of Biblical exegesis, and introducing them to the Spanish method; and it is possible that a century and a half later, in Immanuel's time, ibn Ezra's influence was still keenly felt.

It is from the commentary of ibn Ezra that Immanuel culls all his references to Saladin Gaon.

His main source for the grammatical analysis of the text is the Sefer ha-Shorashim of David Kimchi (c. 1160-1235). This work is often quoted at some length. Other grammarians mentioned are derived from this source. They include Rabbi Jonah Joseph Kimchi, and Judah the Grammarian (i.e. Cheyus). References to the Mishna and to the Arabic language can be traced always either to David Kimchi or to ibn Ezra. His references to the Italian language appear to be original.

His chief source for his philosophical interpretation of the text is Maimonides (1135-1204). He refers to him simply as ha-Rav. He includes quotations from both the Moreh Nevuchim and the Mishneh Torah, as well as from his Introduction to Avot. the Massecheth Haleq. His attitude to Maimonides is one of the utmost reverence and respect. However, he is not averse from criticising "the Master" e.g. in his explanation of longevity. (It is noteworthy that when, later, on Genesis XV Immanuel criticises Maimonides' view of God's will and foreknowledge, he says that Maimonides' views need amplifying because of the failings of the students of his work.)

He tends to be more rationalistic than Maimonides, and whereas the latter is cautious in only alluding to a philosophical explanation ~~text~~ of the story of Eden in the Moreh II, 30, Immanuel expounds a long and forthright rationalistic interpretation.

Immanuel also used a number of other philosophical interpretations of Scripture. The Malmed ha-Talmidim of Jacob ben Abba Mari Anatoli (c. 1194-1246) is quoted four times under the name of Ba'el ha-Malmed, and once unacknowledged. There are numerous quotations from this work, nearly all unacknowledged, in Immanuel's commentary to Proverbs. He was one of the earliest to adapt Maimonides' philosophical approach to a systematic interpretation of Scripture, and he did not refuse to include Christian interpretations in his work (35).

Jacob Anatoli learnt this rationalistic approach from his father-in-law, Samuel ibn Tibbon (c. 1150-1230) (36), whose own work, Ma'amar Yigawu ha-Mayim, is quoted by Immanuel (37). However, not all Immanuel's references to Samuel can be found in the Ma'amar, and we may have remnants here of an otherwise lost work of Samuel's, perhaps the Sefer ha-Ma'amar, which ~~Samuel himself~~ Samuel himself refers to in his Ma'amar (38).

Another philosophical commentator to whom Immanuel is heavily indebted is Judah ben Solomon ha-Cohen (middle 13th century), called by Immanuel Judah Toleitoli. (39). His Microseh ha-Hochmah provides Immanuel with much material, and that section of it which deals with the Ma'aseh Berephith, interpreting the nature of man's soul in a thoroughly neo-Platonic way, is particularly utilised. Both Jacob Anatoli and Judah ben Solomon were

employed for their linguistic skills in the court of Frederick II.

His cousin Judah Romano (b. 1292) (40) also contributed to Immanuel's work on the Torah. Immanuel refers to him as "my brother, the divine Judah", and the twelfth Lehbereth is devoted to an eulogy of his philosophical genius. None of Judah's works has been published, and it is therefore difficult to estimate the full extent of Immanuel's dependence on them, but from a perusal of some of the extant manuscript material it is clear that Immanuel knew at least Judah's commentaries to certain sections of the biblical literature (41), and he may also have known Judah's translations of the Christian scholastics. Immanuel's quotation of a section of Aquinas' Summa etc., be from a Hebrew translation by Judah.

Immanuel utilised the Kuzari of Judah ha-Levi (1075-1141) (42), and it is possible that Immanuel included quotations from Judah's lost commentary to the Torah, a few excerpts from which have been preserved by Ibn Ezra. But there is no direct evidence for this.

In addition to utilising philosophic commentaries to the Torah text, Immanuel also included long disquisitions on particular scientific subjects of direct relevance to his commentary. He discussed at length for example the science of music, of astronomy, and of language. Very often he resorts to direct quotations of earlier works, including the encycloedia Reshith Hochmah of Shem Tov ben Palquera (1225-1290), and the Sefer ha-'Ib ur of Abraham bar Hayya (early 12th century). He quotes also from the former's Sefer ha-Er'aloth (43).

Nachmanides' (1194-c.1270) criticisms of Leimonides are often faithfully reproduced by Immanuel who quotes the former extensively in ~~in~~ other contexts too. But he selects only the lucid philosophical passages, and the not the mystical interpretations of Torah.

One of the more noteworthy aspects of this commentary is the way in which Immanuel practically ignores Rashi (1040-1105). Very few of his comments are included, and when he is quoted it is often in order to offer a refutation. Immanuel generally is careful not to write derogatorily of his predecessors or of his contemporaries. But one of the few occasions when he does so this involves Rashi (44). And if we consider in addition the fact that Immanuel does not include Rashi in the lists which he inserted in the Mahberoth of those works with which he was familiar, we may conclude fairly definitely that Rashi occupied a very low place in Immanuel's critical estimation.

For a moral/philosophical explanation of the mitsvoth Immanuel relies extensively on the Sefer ha-Hinnuch of Aaron of Barcelona (end of 13th century) (45). This work exerted a large influence on the enumeration of the mitsvoth which Immanuel adopted.

In his account of the distribution of the races after the flood he uses Iosippon (Joseph ben Gorion) (eighth century?).

When we turn to Immanuel's use of earlier traditional rabbinic sources, we are again faced with the difficulty of attempting to distinguish his use of secondary sources from that of primary sources. Generally speaking, he quotes rabbinic statements only in the name of "our rabbis". But

among those works specifically named are Bereshith Rabba, Pirke de-Rabbi Eliezer, Midrash Yelammedenu, Berachoth, Yebamoth, and both Targum Onkelos and Targum Yehonathan.

It is clear that Immanuel was dependent on other sources for his interpretations of the targum, of the individual letters, and of the gematrioth, and of the masorah. His remarks on the two latter have a remarkable resemblance to those of the Ba'al ha-Turim (Jacob ben Asher), who was an exact contemporary of Immanuel's. Perhaps they both used a common source. It is in this connection that Immanuel cites Ba'alei (or Sefersehei) ha-Masoreth, Ba'al ha-Ta'amim, and Ba'alei ha-Kabbalah, but I have not been able to trace the works to which he refers.

Immanuel had access to Hebrew translations of several Greek and Arabic philosophical and scientific works. He quotes Galenus (46), Abu Haasr (47), Aristotle (48), Jacob al-Bindi (49), Sefer ha-Havayah ve-ha-Hefsed. But here again we do not know how much Immanuel actually read at first hand.

Finally, the following authorities are referred to by Immanuel: Ba'al Hochmath ha-Nigun ha-Ma'asith, Hachmei ha-Kefush, Ichad me-ha-Hachamim be-Veur Semoth Bene Adam ha-Rishon, Ichad me-ha-Hachamim ha-Elohim, ha-Gadol she-be-filosofim, ha-filosof. The last two designations probably refer to Aristotle.

Immanuel's Style

It is impossible to close the Introduction without drawing attention to Immanuel's superb prose style. It is varied in vocabulary, and always abundantly and immediately comprehensible.

NOTES ON THE INTRODUCTION

1. See my review of the work in "Journal of Jewish Studies", 1964, Vol. XV, p. 167-171.
2. Mentions Isaiah, Jeremiah, Ezekiel, Torah, "the twenty-four", Proverbs, Job, Canticles, Ecclesiastes, Psalms, five megilloth.
3. Mentions Chronicles, Proverbs, Job, Psalms, Daniel.
4. Mentions Prophets, Torah.
5. Mentions Psalms, Ezekiel, Jeremiah, Isaiah, "the twelve", Job, Proverbs, Canticles, Ecclesiastes, and he also mentions his skill in interpreting particular verses.
6. His commentary to Ruth is referred to in his comment to Gen. XVII, 15-22. A comment of his on Torah is quoted in his commentary to Proverbs. His commentary to Proverbs is mentioned in his introduction to Job, and his commentary to Job is mentioned in his introduction to Canticles.
7. At the end of his commentary to Ecclesiastes he expresses the intention to embark on a commentary to the Prophets.
8. See Sermoneta page 19, note 41.
9. See Vogelstein-Rieger: Geschichte der Juden in Rom II, 441, and a contrary view in Salfeld, Magazin, VI, 28.
10. The manuscripts have now been renumbered as follows: Genesis 3225, Exodus 3221, Leviticus 3222, Numbers 3223, Deuteronomy 3224.
11. I am indebted to Mr. B. Narkiss for pointing this out to me.
12. See for example, page 49, lines 26ff., page 50, line 7; page 51, line 10. There are also a number of lacunae in P, not occurring in N.

13. For example on Gen. XXXVII, 1; XLII, 1; L, 4 (end). Exodus XIV, 26.
14. E.g. end of Gen. X and Gen. XXXIV, 13 (beginning).
15. He was dead at the time of the writing of the manuscript, hence the enumeration of the mitsvoth ends:
 עז היה עסק הקטן / כולם הסתכסכו
 16. Two in Genesis, three in Leviticus, two in Numbers, and one in Deuteronomy.
17. A detailed study of a section of the Targum shows variants not recorded by Sperber in his authoritative edition (Leyden 1959).
18. Both instances are to be found in Genesis.
19. ויין אשכנזי נאמר לעד / ויין אשכנזי נאמר לעד
 הענין נראה שזהו הספר הזה.
20. Mahbereth XXVIII, 642-2 (Yarden II, p. 538).
21. It is clear that he follows the well-known four-fold explanation of Scripture, viz. פשט, רמז, דרש, סוד. This order is followed also by Bahya, for example, a contemporary of Isaac Ansel. See the introduction to the Commentary of ibn Ezra.
22. Page 186, lines 10ff.
23. Page 125, lines 2ff.
24. Gesammelte Schriften p. 322.
25. "Chilo and the Zohar" in Journal of Jewish Studies Vol. X 1959, p. 28.
26. See the indices of names and titles in Yarden's edition of the Mahbereth II, 103-5.
27. It is curious that he mentions in the Mahbereth neither Nechmanides, nor Aaron of Barcelona, nor Jacob Anatoli, whose works he quotes frequently in his commentaries. On the omission of Rashi's name see later.
28. Preface to his commentary to Canticles. The Commentary of Moses ibn Tibbon was published in New York, 1874.

29. Gesammelte Schriften I. 288.
30. His commentary to Proverbs was printed Fürth, 1844 and entitled *אבות 717*. His commentary to Psalms is extant in the Bodleian Library, Oxford.
31. Printed 1871 under the title *אבות 717* and edited by Schwartz. He also edited his commentary to Job entitled *אבות 717* (Berlin 1868).
32. Mahbereth XVIII, line 47 (Yarden II, page 311). The ibn Tibbon commentary is extant in manuscript in the British Museum.
33. See, for example, page 69, lines 21ff.
34. See Encyclopedie Judaica VIII, cols. 327-8.
35. He refers to his "companion", Michael (Scotus?), twenty-three of whose opinions are quoted in the Malmad.
36. Malmad, Preface.
37. A long, unacknowledged quotation from the work is to be found in Tocci, from page 65, line 33 to page 67, line 18. (From the Ka'amar page 13f. of the printed edition).
38. F.g. on page 176.
39. See Steinschneider: Heb. Ub. I, p. 1, 164, 507, 858. It is remarkable that Judah ben Solomon receives no notice either in the Encyclopedie Judaica or in the Jewish Encyclopedia.
40. For quotations of Judah Romano in Immanuel see Sermonets, page 56, note 122.
41. See the list given in the Journal of Jewish Studies, 1964, Vol. XV, page 171.
42. Quoted in Tocci, pages 52-3 and 56, both unacknowledged. He is mentioned ^{by} name in Immanuel's commentaries to Exodus and Leviticus.

- 43. Tocci, ~~xxxx~~ from page 60, line 32 to page 61, line 16.
- 44. See page 163, lines 21f..
- 45. Tocci, page 125.
- 46. Id. 114.
- 47. Id. 103.
- 48. Id. 60, 108, 113 (א'האנאנוס).
- 49. Id. 115.

BIBLIOGRAPHY

A. Books referred to in the thesis by initial letters only.

B = Commentary on the Torah of Rabbenu Bahya, ed. Margoliouth, Grossworden, 1922.

BR = Bereshith Rabba, ed. Theodor.

G = Ginzberg: Legends of the Jews, Philadelphia, 1947.

IE = Commentary to the Torah of Abraham ibn Ezra, in the standard editions of the Rabbinic Bible.

JR = Judah Romano, especially his commentary to sections of the early chapters of Genesis to be found in BM Add Ms 27033.

KC = Commentary to Genesis of David Kimchi, ed. Ginzburg, Pressburg, 1842.

KCB = Commentary on Ma'aseh Bereshith by David Kimchi, BM Add Ms 26900.

KSS = Sefer ha-Shorashim of David Kimchi, ed. Biesenthal and Liebrecht, Berlin, 1847.

M = Moses ben Maimon.

MM = Morah Nevuchim of Moses ben Maimon, Jerusalem, 1960.

MT = Melmed ha-Talmidim of Jacob ben Abba Mari ben Simeon Anatoli, Lyck, 1866.

MYM = Ma'amar Yikkavu ha-Mayim of Samuel ibn Tibbon, ed. Bisuliches, Pressburg, 1837.

N = Commentary to Genesis of Moses ben Nachman, in the standard editions of the Rabbinic Bible. Edition of Chevel, Jerusalem, 1942, was also consulted.

PRE = Pirke de Rabbi Eliezer, New York, 1946.

R = Commentary to the Torah of Solomon ben Isaac (Rashi) ed. Berliner, Jerusalem, 1905, reprinted 1962.

29

S = J.B. Sermoneta: La Dottrina dell'Intelletto e la Fede Filosofica di Jehudah e Immanuel Romano in Studi Medievali, 3rd. series, VI, 2, 1965.

T = Il Commento di Emanuele Romano al Capitolo I della Genesi, Roma 1963. (See also my review in Journal of Jewish Studies 1964, Vol. XV pages 167-171.)

TB = Talmud Bavli.

A full bibliography relating to Immanuel and his works is given by Yarden in his edition of the Mahberoth (Jerusalem 1957) Vol. II, pages 578-587. The following is a list of works which are especially relevant to a study of Immanuel as exegete.

B. Commentaries of Immanuel - Primary Sources.

(See also list of Manuscripts in Introduction).

Tocci : See T above.

Commentary to Genesis I, 1 -3, ed. Perreau in Merx: Archiv fur Wissensch. Erforschung, 1867-9.

Commentary to Proverbs, Naples 1486 (under name Immanuel ben Jacob).

R. Immanuelis F. Solomonis Scholia in selecta loca Psalmorum...Latine vertit J.B.de Rossi, Parma, 1806.

Commentary to Psalms ed. Perreau, Parma, 1880-2.

Perreau: Intorno al Commento Ebreo Rabbinico di R. Immanuele: Cantica. Extracted from "Il Buonarroti" Series II, Vol. XII, Roma, 1877-8.

Commentary to Canticles ed. Eschwege, Frankfurt, 1908 (extracts only).

Commentary to Esther, Ruth Lamentations ed. Perreau, Parma 1880-1. (60 lithograph copies only).

Perreau: Intorno al Commento Ebreo Rabbinico di R. Immanuele: Giobbe, Corfu, 1884.

(The works of Perreau are transcriptions of single manuscripts in the Biblioteca Palatina di Parma, and cannot be considered critical. They are, incidentally, as scarce as the manuscripts themselves!)

C. Immanuel's Contemporaries and Antecedents
(excluding those mentioned in A above).

Aaron ben Joseph of Barcelona: Sefer ha-Chinuch
ed. Chavel, Jerusalem, 1960.

Abbe Mari ben Moses ha-Yarchi: Sefer Linchat Kenoth,
Pressburg, 1838.

Abraham bar Hayya: Sefer ha-'Ibbur, ed. Filipowski,
1851.

Bahya ibn Pakuda: Hovoth ha-Levavoth, Jerusalem, 1928.

Hayyim ben Israel: Ma'amar Gan Eden ed. Perreau in
Zanz Jubelschrift, Berlin, 1884, pages 20-40
(Hebrew) and 141-2 (Italian).

Hillel ben Samuel: Tasmulei ha-Nefesh, 1874, Lyck.

Joseph ben Gorion: Sefer Yosippon, ed. Hominer,
Jerusalem, 1961.

Judah ha-Levi: Sefer ha-Kuzari, Jerusalem, 1911.

Menahem ha-Meiri: Commentary to Proverbs, Furth, 1844.

Moses ibn Tibbon: Commentary to Canticles, Lyck, 1874.

Sabbatai Donnolo: Commentary to Sefer Yetsirah,
ed. Crastelli, Florence, 1880.

Sabbatai Donnolo: Kitvei ha-Refuah, ed. Mundtner,
Jerusalem, 1949.

Samuel ben Nissim Masnuth: Ma'yan Gannim (Comm. to
Job) ed. Buber 1889.

Shem Tov ben Falquera: Sefer ha-Ma'aloth, ed.
Venetianer, 1894.

Yehiel ben Yekuthiel: Sefer Ma'aloth ha-Middoth,
Solkova, 1806.

Zerahia ben Isaac of Barcelona: Tikvath Enosh (Comm.
on Job) ed. Schwab, Berlin, 1868.

Zerahia ben Isaac of Barcelona: 'Imrei Da'ath
(Comm. on Proverbs, ed. Schwab, Vienna, 1871.

D. Critical and other secondary works.

(excluding those mentioned in A above).

Bacher: Die Bibelexegese der jüdischen Religions-
philosophie des Mittelalters vor Maimuni,
Budapest, 1892.

Bacher: Die Bibelexegese Moses Maimunis, Budapest,
1896.

Berliner: Geschichte der Juden in Rom, Frankfurt a-M.,
1893.

Blustein: Storia degli Ebrei in Roma, 1921.

Brüll: Die Polemik für und gegen Maimuni in 13.
Jahrhundert, in Jahrbücher für Jüdische
Geschichte und Literatur IV (1879) pp. 1-33.

Coplestone: Aquinas, London, 1952.

Coplestone: History of Philosophy (esp. vols. II and
III), London, 1952-3.

Davidovitz: De Beatudine Capita Duo R. Mosi ben
Maimon descripta ..Jerusalem, 1939.

Diesendruck: Maimonides Lehre von der Prophetie,
in Jewish Studies in Memory of Israel Abraham,
1927.

Diesendruck: Samuel and Moses ibn Tibbon on Maimonides
Theory of Providence, in Hebr. v Union College
Annual, XI, 1936.

Edelmann: Chemdah Genuzah, Königsberg, 1856.

Efros: Philosophical Terms in the Moreh Nevuchim,
1924.

Elbogen: Hillel de Verona e la lotta per Mose
Maimonide, in Annuario di Studi Ebraici, Roma,
1935-7, pp. 99-105.

Elbogen: Ein hebräisch-de-italienische Glossar,
Philosophischer Ausdrücke, in Festschrift zum
siebzigsten Geburtstage A. Berliners, Frankfurt,
1903.

Friedlander: Essays on the Writings of Ibn Ezra,
Ibn Ezra Literature, Vol IV, 1877.

Friedlander: "The Guide of the Perplexed", 1881,
Three Volumes, Annotated edition.

Gilson: L'esprit de la philosophie médiévale, Paris,
1944.

Gilson: Histoire de la philosophie médiévale,
Paris, 1943.

Güdemann: Geschichte des Erziehungswesens und der
Cultur der Juden in Italien, Vienna, 1884.

Guttman: Der Einfluss der maimonidischen Philosophie
auf das christliche Abendland, in Moses ben
Maimon etc., Leipzig, 1908, 1914.

Guttman: Zur Gabirols allegorischer Deutung der
Erzählung vom Paradies, in MGJW LXXX (1936), 130-4.

Guttman: Die Philosophie des Judentums, 1933.

Guttman: Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts,
1902.

Heilperin: Jewish Influence on Christian Biblical
Scholars in the Middle Ages, in Historia
Judaica, 1942, pp. 163-174.

Heinemann: Die wissenschaftliche Allegoristik des
jüdischen Mittelalters, HUCA, XXIII, part one,
1950-1.

Musik: A History of Medieval Jewish Philosophy, 1930.

~~Kaufmann~~

Kaufmann: Geschichte der Attributenlehre in der Jüdischen Religionsphilosophie von Saadja bis Maimuni, 1877.

Kaufmann: Simeon b. Josefs Sendschreiben an Menschen b. Salomo, in Zunz Jubelschrift, Berlin, 1884, pp. 143-151 (German) and 142-174 (Hebrew).

de Lubac: Exégèse Médiévale, Paris 1959-64.

Knowles: The Evolution of Medieval Thought, 1964.

Mileno: Storia degli ebrei in d'Italia, Torino, 1963.

Munk: Le Guide des Égarés, Paris, 1850-1866.

Munk: Mélange de philosophie juive et arabe, Paris, 1859.

Nardi: Dante e la cultura medievale, Bari, 1949.

Nardi: L'origine dell'anima umana secondo Dante, in Studi di filosofia medievale, Roma, 1960, 23-42.

Plato: Zur Geschichte der Exegese, Halle, 1892.

Pseudo Aristoteles: Liber de Causis, ed. Schreiber, Budapest, 1916.

de Rossi: Mss. Codice Hebraici, Parma, 1803.

de Rossi: Libri Stampati di Letterature Sacra...

Parma, 1812 (contains additions to the preceding).

Salfeld: Das Hohelied Salomos bei den jüdischen Erklären des Mittelalters, Berlin, 1879.

Sarachek: Faith and Reason, Williamsport, 1935.

Scholem: Major Trends in Jewish Mysticism, 1946.

Sermoneta: Una trascrizione in caratteri ebraici di alcuni brani filosofici della Commedia, in Romanica et Occidentalia, Jerusalem, 1963, 23-42.

Silver: Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy 1180-1240, Leiden, 1965.

Smalley: The Study of the Bible in the Middle Ages, Oxford, 1941.

- Sonne: Sifruth ha-masser ve-ha-filosofia be'shire Immanuel ha-Romi, in Tarbiz V, 1934, 324-40.
- Sonne and Werner: The Philosophy and Theory of Music in Judeo-Arabic Literature, in HUCA XVI and XVII, 1941 and 1942-3.
- Spicq: Esquisse d'une Histoire de l'Exégèse, 1944.
- Steinschneider: Gesammelte Schriften I, 271-326.
- Steinschneider: Die hebräischen Commentare zum "Führer" des Maimonides, in Festschrift... A. Berliner's, Frankfurt, 1903.
- Steinschneider: Die Hebräischen Übersetzungen des Mittelalters, Berlin, 1893.
- Steinschneider: Letteratura Italiana dei Giudei, Buonarrotti, 1871-6.
- Steinschneider: Zerachia ha-Levi, in Otzar Nehmad, Vienna, 1857, II, pp. 229-45.
- Stern: Rationalists and Kabbalists in Medieval Allegory, in Journal of Jewish Studies, VI, 1955, pp. 73-86.
- Teicher: Intorno a due libri citati da R. Hillel de Verona, in Annuario di Studi Ebraici I. Roma, 1934, pp. 135-146.
- Teicher: The latin Hebrew school of translators in Spain in the 12th century, in Homenaje a Millas Vallierosa, 1956 II, pp. 403-444.
- Wolfson: The Classification of Sciences in Medieval Jewish Philosophy, in HUCA Jubilee Volume, 1925.
- Wolfson: Note on Maimonides' Classification of the Sciences in JQR, XXVII, 1936, pp. 366-77.
- Wolfson: Halevi and Maimonides on Prophecy, JQR (New Series), XXXII, 345-370.
- Vajda, L'Amour de Dieu dans la théologie juive du moyen âge, Paris, 1957.

Vajda: Introduction à la Pensée juive du moyen âge,
Paris, 1947.

Vajda, La Philosophie et la Kabbale, 1962.

Vajda: On Samuel ibn Tibbon's Ma'amor Yikkawu ha-
Mayim, in Journal of Jewish Studies, Vol. X,
1959, pp. 138ff.

Vogelstein and Rieger: Geschichte der Juden in Rom,
Berlin, 1896.

Zunz: Gesammelte Schriften **LII** III, 1876, 167-85.

Zunz: Jehudah ben Moses Romano, in Gesammelte
Schriften **III**, 1876, pp. 155-61.

SUMMARY OF CONTENTS

For a discussion of the contents of Genesis I see Tucci, Introduction. I give here a summary of the major points discussed by Immanuel in his Commentary on Gen. II - X.

Gen. II, 1-3.

Extract from Maimonides' "Guide" on the use of the word "ceasing". The holiness of the Sabbath and its astrological/zodiacal significance, including an ^{ex} abstract from Judah of Toledo.

II, 4-9.

A lengthy attempt is made to reconcile the apparently divergent views in the Torah concerning the order of creation. Basing himself on earlier authorities I. discusses whether *rai* fell necessarily preceded the growth of vegetation or not. The pre-eminence of man over the animals in both origin and nature is explained in connection with "An *man* became a living soul". In discussing the method whereby the Tree of Life can convey immortality I. introduces a quotation from the Summa of Thomas Aquinas. He then poses and solves the problem of why the Tree of Knowledge of Good and Evil is not called the Tree of Death.

II, 10-14.

The four rivers allude to philosophical enquiry and may be compared with certain aspects of the vision of the Ma'aseh Merkhabha. A digression follows on the beneficence of God in providing for all creatures according to their needs.

II, 15-17.

The prohibition of eating of the Tree of Knowledge is an allegory in which Adam represents man's intellect. It is significant that only the intellect is concerned in this prohibition, and not the senses (Eve). The Tree of knowledge itself refers to knowledge of the material, sensible phenomena, and not the spiritual.

II, 18-25

A discussion of the question whether woman was created at the same time as, or after, man. The naming of the animals is treated in detail, and a long extract introduced from Shem Tob ben Palquera on the origin of language. The philosophical allegory of Adam and Eve is again propounded.

III, 1-7.

The temptation of the serpent is seen as the seduction of man's desiderative, appetitive faculty. The explanation of "And the eyes of them both were opened" is based on Maimonides. After the sin of Adam, man must necessarily continue to eat of the Tree of Knowledge, but he should refrain from making of it his regular diet. "Sensible" and "soul" though used of both man and beast have respectively different meanings.

III, 8-13

God reveals himself to the prophets in images which are consonant with their own individual experiences.

III, 14-15.

The enmity between woman's seed and the seed of the serpent is an allegory of the conflict

between the sensual, emotional side of man and his appetitive, desiderative faculty.

III, 16.

The verse expresses the relationship between the emotional and the intellectual aspects of man's nature.

III, 17-21.

The Ba'al ~~xxxxxxx~~ ha-Malmed is quoted in order to explain the ethical significance of Adam's garments.

III, 22-24.

Samuel ibn Tibbon and Maimonides are cited in order to explain that the cherubim were placed to guard Eden not to repel man, but in order to show him the ~~xx~~ way to re-enter. The purpose of man after the expulsion from Eden is to regain his philosophical insight and communion with the divine by overcoming his materialistic impulses. The perfectly righteous~~xx~~ man and the repentant sinner compared.

IV 1-2

Cain, Abel and Seth correspond to the three divisions of mankind, Seth representing the highest (intellectual, philosophical) stage, being born in the image of his father.

IV, 3-16

Cain's sin was his disbelief in the existence and power of God's providence. He was protected by God after his realisation of these things.

IV, 17-24

A quotation from Shem Tob ben Palquera on the science of music, in connection with "he was the father of all such as handle the harp and pipe".

IV, 25-26

A quotation from the Sefer ha-Madda' on the beginnings of monotheism.

V, 1-5

The philosophical implications of "image" and "likeness" are discussed, with specific reference to the views of Judah of Toledo. A discussion ensues on the longevity of the early generations. Hermonides' view is criticised and an original explanation offered based on contemporary medical and scientific opinion.

V, 6-24

Judah of Toledo on "walking with God".

V, 25-VI, 8

Explanation of the name of Noah. Judah Romano on "And God repented". The ideal of the consonance of man's actions with the divine purpose. Judah of Toledo on the same passage, together with a description of the life of the soul.

VI, 9-22

Detailed discussion of the measurements of the ark.

VII, 1 - VIII, 14

A long and detailed explanation of the differing chronologies of the Flood.

VIII, 15-IX, 7

"While the earth remaineth, seed-time and harvest". Simeon ibn Tibbon and Abraham bar Hay, a quoted on the relationship of this verse with astronomical data, including the division of the year into seasons, the movement of the sun, and the zodiacal signs. The significance of the punishment

80

decreed for the murderer. Samuel ibn Tibbon on
"in the image of God did He create man".

IX, 8-17

The problem of the time of the creation of
the rainbow. Was it created during the six days,
or was it a new phenomenon after the Flood?
Immanuel's own "scientific" explanation of the
rainbow.

IX, 18-29

Scriptural warnings concerning ~~the~~ drunken-
ness, and its commendation of honouring one's
parents.

X, 1-5

Quotation from Yosippon on the distribution
of the nations throughout the world.

X, 6-32

The relative ages of the sons of Noah. The
actual time of the scattering of the peoples,
citing the Seder Olam.

בראשית כ; א-גדקדוק המלות

ויכלו. מהבניין שלא נזכר שם פועלו מהדגוש.
 ויכל. עתיד מהבניין הדגוש ומשפטו ויכלה על
 מסקל ויצוה ועניינם ההשלמה. ביום השביעי. 5
 יש אומ' כי הימים נבראים ובבריא את יום השביעי
 שלמה הטלאכה. ויש אומ' כי יש בי"ת שטעמו קודם
 כמ' לא תחסום שור בדישו. אך ביום הראשון תשגיתו
 שאור מבתיכם. ואין צורך לכל זה הדוחק כי כלוי
 מעשה איננו מעשה רק הוא כאילו אמ' שלא עשה 10
 מלאכה ביום השביעי. וכן פי' ויכל גם וישבות.
 והעניין שבו שבת מכל מלאכתו אשר עשה ביום הששי
 בטרם בוא יום השבת. מלאכתו. הביאו ר' יונה
 בשורש לאך ודעתו בו שהמ"ם נוסף. ויתכן לומ'
 שהמ"ם שורש ויהיה בן ארבע אותיות. וטע' וישבות 15
 ביום השביעי מכל מלאכתו ר"ל מכל הבריות שברא.

ויכלו השמים והארץ וכל צבאם. עניינו והנה
 שנשלמה בריאת השמים שכוללת הגלגלים ובריא את הארץ
 הכוללת היסודות הארבע וכל צבאם כלומ' צבאות
 השמים והם הכוכבים וצבאות הארץ והם הנמצאות 20
 שנזכרה בריאתם. ויכל אלהים ביום השביעי
 מלאכתו אשר עשה. עניינו ובהגיע היום השביעי כבר
 השלים האל ית' כל מלאכתו אשר עשה והיא המצאת
 כל מה שהמציא בששת ימי בראשית. וישבות
 ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה. עניינו 25
 שלא המציא שום נמצא ביום השביעי כאשר עשה
 בששה הימים הראשונים.
 וכת' הרב ז"ל בעבור שהושאל לשון אמירה לרצון

- בכל מה שנברא בששת ימי בראשית ונאמ' בהם ויאמר
 ויאמר הוֹשֵׁאלָה לוֹ הַשְּׁבִיתָהּ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי כִּאֲשֶׁר לֹא
 הִיתָה שֶׁם בְּרִיאָהּ וְנֹאמ' וַיִּשְׁבּוּת בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי כִּי הָעֲמִידָה
 מִן הַדְּבָר גַּם כֵּן תִּקְרָא שְׁבִיתָהּ כִּמוֹ שֶׁאִמ' וַיִּשְׁבּוּתוּ
 שְׁלֹשֶׁת הָאֲנָשִׁים הָאֵלֶּה מַעֲנֹת אֶת אִיּוֹב. וְכֵן הָעֲמִידָה 5
 מִן הַדְּבָר בֹּא בּוֹ לְשׁוֹן מְנוּחָהּ וְהוּא אָמְרוּ וַיִּדְבְּרוּ
 אֶל נָבֵל כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה בְּשֵׁם דּוֹד וַיִּנּוּחֶן. עֲנִיִּינוּ
 עָמְדוּ מִדְּבַר עַד שִׁישְׁמְעוּ הַמַּעֲנָה כִּי לֹא קֹדֶם לָהֶם זְכוּרֹן
 טוֹרָה בְּשׁוֹם מְנִיִּים עַד שֶׁאִמְּלִיּוּ אִם שָׂרְחוּ הִיא אָמְרוּ
 וַיִּנּוּחֻ זֶר בַּסֶּפֶר מֵאֵד. וְאִמְנָם סֵפֶר שֶׁהֵם סִדְּרוּ כָּלֵל 10
 זֶה הַמֵּאמ' אֲשֶׁר בּוֹ מִן הַדְּכֻתָּהּ מֵה שֶׁאֵתָהּ רוּאָה וְשִׁתְקוּ. /הַדְּקוּת/
 כְּלוּמ' לֹא הוֹסִיפוּ עַל זֶה הַמֵּאמֶר עֲנִיִּין אַחֵר וְלֹא
 פֹּעֵל מַחֲיִיב שִׁיְהִיָּה מַעֲנָהּ מֵה שֶׁאִמ' לָהֶם כִּי כּוֹנֵת
 הַסֶּפֶר הַהוּא סֵפֶר וְנֹתָן בְּעֵבֶר שֶׁהִיא בְּתַכְלִית הַגְּנוּת.
 וְלִפִּי זֶה הָעֲנִיִּין נֹאמ' גַּם כֵּן וַיִּנַּח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי. 15
 אֲבָל הַחֲכָמִים וְזוֹלָתָם מִן הַמִּסְרָשִׁים שְׂמוּהוּ מַעֲנִיִּין
 הַמְּנוּחָהּ וְשְׂמוּהוּ פֹּעֵל יוֹצֵא. אָמְרוּ הַחֲכָמִים וַיִּל
 וַיִּנַּח לְעוֹלָמוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי רִ"ל הַפֶּסֶק הַבְּרִיאָה בּוֹ.
 וְאִיִּפְשָׁר שִׁיְהִיָּה מַעֲלֹלִי הַסִּיָּא אוֹ מַעֲלֹלִי הַלִּמְ"ד וַיְהִיָּה
 עֲנִיִּינוּ וְהִנִּיחַ אוֹ הִנָּחָה וְהַמְשִׁיךְ הַמַּצִּיאוֹת עַל מֵה שֶׁהוּא 20
 בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי. אִמ' כִּי בְּכָל יוֹם מִן הַשֶּׁשֶׁה יָמִים
 הִיוּ מִתְחַדָּשִׁים חֲדוּשִׁים יוֹצְאִים מִזֶּה הַטֶּבַע הַמֻּנָּח
 הַנִּמְצָא עֵתָה בַּמַּצִּיאוֹת בְּכָלֵלוֹ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי נִמְשָׁךְ
 הָעֲנִיִּין וְהוֹנַח כְּפִי מֵה שֶׁהוּא עָלִיו עֵתָה.
 וְכַת' ר' יְהוּדָה טוֹלִיטוֹלִי כִּי אָמְרוּ וַיִּכְלּוּ הַשָּׁמַיִם 25
 וְהָאָרֶץ וְכָל צִבְאָם בְּלִשׁוֹן יַחִיד וְלֹא אִמ' וְכָל צִבְאוֹתָם
 כְּלוּמ' צִבְאוֹת הַשָּׁמַיִם וְצִבְאוֹת הָאָרֶץ אַחֲרֵי שֶׁהִזְכִּיר
 הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בֹּא לְרִמּוֹז בְּמִלַּת צִבְאָם שֶׁהוּא לְשׁוֹן
 יַחִיד כִּי צִבָּא אֶחָד יֵשׁ לַשָּׁמַיִם וְלָאָרֶץ. וְזֶה רִמּוֹז
 כִּי כָּל מֵה שֶׁיֵּשׁ בָּאָרֶץ יֵשׁ אַחֵר כְּנֻדּוֹ בַּשָּׁמַיִם. כִּי צֵד. 30

השבעה מקורות שבארץ הם כנגד השבעה כוכבי לכת.
 הזהב לשמש. הכסף לירח. הברזל למאדים. הנדיל
 לצדק. הנחשת לנוגה. העופרת לשבתאי. הכסף חי לכוכב.
 ושאר המקורות כנגד הכוכבים הקיימים.

5 ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אותו. הברכה
 היא תוספת הטובה ור"ל כי הוא ית' הגדיל מעלת
 היום השביעי ושם אותו במדרגת האדם הקדוש בין
 שאר האנשים שאינם קדושים. וזאת המעלה חנן אותו
 בעבור שבו שבת מכל מלאכתו והוא המצאת הנמצאות.
 10 וכאילו רצה לומר שתהיה מעלה יתירה לנפש האדם
 ביום הזה מה שאין כן בשאר הימים. וכמו שקדשו
 שלא נעשתה בו מלאכה כשאר הימים כן צוה ית' היותו
 קדוש לעולם וצוה אחר זמן את ישראל לשמור את
 השבת ולקדשו כלומר ולהתנהג בו בקדושה שיהיה יום
 מיוחד לעבוד את יי מבין שאר הימים. 15

והנאון אמ' כי ברכת היום וקדושו ישוב על
 השומרים אותו שיהיו מבורכים וקדושים ונזרה
 הכמתו ית' להיות יום השבת קדוש מבין שאר הימים
 ויהיה מיוחד לעבודתו ית' בעבור היותו מיוחד
 20 לכוכב שבתאי שהוא העליון שבשבעה כוכבי לכת והוא
 מורה על ההכמות העליונות להיותו העליון שבמסרתים.
 ואסר לעשות בו מלאכה לזכור כי בו שבת האל ית'
 מכל מלאכתו. והתועלת המגיע לעמו אשר בחר מזה
 הוא כי כבר בארו חכמי הנסיון כי לכל אחד מן
 25 המסרתים יש יום ידוע בשבוע שבו יראה כחו והוא
 בעל השעה הראשונה ביום וכן מי שהוא בעל השעה
 הראשונה בלילה. ואומרי' כי שבת ומאדים הם
 כוכבים מזיקים וטי סיחל מלאכה או ללכת בדרך
 באחד מסניהם כשהם מושלים יבוא לידי נזק.
 30 על כן אמ' קדמונינו ז"ל שניתן רשות לחבל

בלילי רביעיות ובלילי שבתות כי השעה הראשונה
שליל רביעי היא לשבתי ומאדים הוא בעל השעה הראשונה
בלילי שבתות. והנה לא תמצא בכל ימי השבוע שימשלו
אילו המזיקים בהם רק ביום השבת שמאדים הוא
בעל השעה הראשונה מן הלילה ושבתי הוא בעל
השעה הראשונה מן היום. על כן אין ראוי
להתעסק בו בדבר מדברי העולם רק ביראת האל ית'
לבדו;

5

ואמרו כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלהים
לעשות עניינו כי בו שבת לעשות מכל מלאכתו אשר
ברא; ותהיה הלמ"ד במלת לעשות במקום מ"ם והמ"ם
במלת מכל ללא צורך; וכאילו אמ' כי בו שבת
מעשות כל מלאכתו אשר ברא. גם נוכל לומר כי
אמרו כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלהים
לעשות ד"ל כי ביום הזה שבת האל ית' מן הבריאה
הכללית והיא הבריאה הראשונה שנבראו כל הנמצאות
ביום ראשון ביהוד. וזה נרמז מאמרו מכל מלאכתו
אשר ברא. וגם שבת בו מתקון כל הנמצאות
שגסלם תקונם יום אחר יום בששת ימי בראשית.
וזה נרמז ממלת לעשות כי מלת עשייה נופלת על
התיקון והשלמת העניין כמו וימהר לעשות אותו;
וזה הפי' נמשך אחר דעת האומ' שהכל נברא ביהוד
ונבדלו הדברים כלם ראשון ראשון.

10

15

20

ור' אברהם פיר' אשר ברא אלהים לעשות שברא
השרשים בכל המינים ונתן בהם כח לעשות דמותם
מהיום ההוא ואילך כי הוא ית' ברא כל מין ומין
מהנבראים בששת ימי בראשית להיות עושים הם
ומחדשים כל אחד במינו עוד כל ימי הארץ.

25

בראשית, ב, ד-ט

דקדוק המלות

ארץ ושמים. בשש נקודות. שיה. עניינו עץ כמו בין שיהים
 ינהקו, תחת אחד השיחים. כי לא המסיר. עניינו כי לא
 המסיר מטר. ואדם אין לעבוד את האדמה. לרוב צורך
 האדם אל האדמה ושצריך שיהיה מתעסק תמיד בה הוא אליה
 כעבד אל האדון וכן כי תעבוד את האדמה ודומיהם.
 ואד. עניינו כמו עשן. וייצר. מהפעלים שהפ"א שלהם
 יו"ד מהבניין הקל כמו ויקץ נח מיינו. ויטח. עתיד
 מהבניין הקל מחסירי המ"א על מסקל ויטח. באמיו.
 משמטו באנפיו והוא מגז' כי אנפת בי. ולמי שהכעס
 יתראה בחוטם יקרא אף מן יחרה אף יי, ארך אפים.
 ארך כעס. וטע' באמיו בעבור שבהם יחיה האדם כי הם
 יוציאו האויר החם מחום הלב ויביאו אויר אחר קר.
 גן. שרשו גנן ויורה על זה דגשות הנו"ן בבואו בלשון
 רבי' כמו מעין גנים, לרעות בגנים, כגנות עלי נהר,
 וכן וכגנה זרועיה תצמיח, אל גנת אגוז ודומיהם.
 בעדן. בשש נקודות. מקדם. נקרא פאת מזרח קדם כמו
 שנקרא כנגדו פאת מערב אחר. את האדם. ידוע כי לא
 תבוא ה"א הידיעה על שם העצם ובאה חנה בעבור היות אדם
 שם תאר בעבור שהוא נחשב מן האדמה א"ע"מ' שלא היה לו
 שם אח"כ עצמי. ואולי כי באה הנה לסוד גדול לרמוז כי
 זה כל האדם וכל מה שקרה לו קורה יום יום לכל המין
 האנושי. ויצמח. עתיד מהבניין הכבד הנוסף. ועץ
 הדעת טוב ורע. עניינו ועץ הדעת דעת טוב ורע
 כמו הארון הברית שעניינו הארון ארון הברית.

5

10

15

20

7

25

אלה תולדות השמים והארץ בהבראם. עניינו אלה
 שנזכרו מבראשית ועד הנה הם תולדות השמים והארץ.

14. ג. אויר קר. 15. ט. נגן. 23. קורה. ט. קודם.

כלום' הנמצאות שנולדו בשמים ובארץ בעת שנבראו והוא
 ביום עשות יי אלהים ארץ ושמים. או בא עתה להזכיר
 בפרט מה שהזכיר למעלה בקצור. ואמ' אלה הם תולדות
 השמים והארץ בהבראם כלום' מה שזכר למעלה מזה
 שנבראו הצמחים ותבעלי חיים והאדם דע כי הצמחים
 נבראו אחר שהמסיר עליהם כמ' שיוזכיר מיד אחר זה.
 ומה שהזכיר הכתו' כי האדם נברא בריאתו היתה בעניין
 זה כמו שיוזכיר וייצור יי אלהים את האדם עפר מן
 האדמה וגו'. ומה שאמ' זכר ונקבה ברא אותם היה בעניין
 זה שלקח אחת מצלעותיו ובנאו לאשה וכיוצא בזה.
 ויש מפרשים. אלה תולדות. אלה הם מקרי
 הנמצאות אחר שנבראו ואמרו השמים והארץ ר"ל מקרי
 הנמצאות שהם בשמים ובארץ. ואמרו ביום עשות יי
 אלהים ארץ ושמים ר"ל בעת שחשלים תקונם אחרי
 הבריאת הכללית ולכן הזכיר לשון עשייה כי הוא כיוון
 בזה לעשיית צורותיו הטבעיות אשר נתן טבעיהם כי על
 המצאתם מאין התיר בהם לשון בריאה המורה על המצאה
 מהעדר מוחלט. ור' יהודה טוליסולי מי'
 אלה תולדות השמים והארץ בהבראם. כלום' בעת שנברא
 הגולם שלהם והוא הגברא תחלה מאין ואחר כן עשה מהם יי
 אלהים ארץ ושמים. וכל שיח השדה סדם
 יהיה בארץ וגומ' ואד יעלה מן הארץ וגומ' וייצור
 יי אלהים את האדם וגומ' ויסע יי אלהים גן בעדן וגומ'
 ויצמח יי אלהים מן האדמה וגומ'. אלה המסוקים יש
 להם פירותים מתחלפים לפי התחלפות דיעות המפרשים.
 וזה כי יש מן החכמים שיאמין כי הארץ לא הוציאה
 דבר מדשא ועשב מוריע זרע ועץ פרי ובכלל שום מין
 ממיני הצומח רק אחרי שהשקה האל ית' מני האדמה ובכך
 הוציאה הארץ מה שהוציאה. ויש מי שיאמין כי
 בתחלת הבריאה כשגזר האל ית' תדשא הארץ דשא עשב

מִזְרִיעַ זֶרַע וְגו' הוֹצִיָאָה הָאָרֶץ כָּל מִינֵי הַצֹּמֵחַ א' ע' מ'
 שֶׁלָּא הִמְטִיר הָאֵל יְת' עַל הָאָרֶץ כִּמְיָ מֵהַ כְּמֵרָאִים מְשׁוּטִי
 הַמְקֵרָאוֹת. וַיֵּשׁ מִי שִׂיאֲמִין כִּי הָאָרֶץ הוֹצִיָאָה בַּעַת
 הַבְּרִיָאָה בְּגֹן עֵדֶן בְּלִבָּד בַּעֲבוּר שִׁיְהִיָּה מִקּוֹם אָדָם הָרָאשׁוֹן
 כָּל עֵץ נֶחֱמֵד לְמִרְאָה וְטוֹב לְמֵאכֹל וְעֵץ הַחַיִּים וְעֵץ הַדַּעַת.
 אִמְנֵם חוּץ לְגֹן עֵדֶן לֹא הוֹצִיָאָה הָאָרֶץ מִמִּינֵי הַצֹּמֵחַ עַד
 שֶׁהִמְטִיר הֵשׁ יְת' עָלֶיהָ. וּבִכֵּן הוֹצִיָאָה מֵהַ שֶׁהוֹצִיָאָה.
 וְכָל הַפְּסוּקִים הַנִּזְכָּרִים יְפֹרְשׁוּ כִּמְיָ הַדִּיעוֹת הַנִּזְכָּרוֹת
 וְזֶה כִּי לְמִי אֲמוֹנָת הַחֲכָמִים הַמֵּאֲמִינִים כִּי הָאָרֶץ לֹא הוֹצִיָאָה
 דְּבַר מִמִּינֵי הַצֹּמֵחַ עַד שֶׁהִמְטִיר הָאֵל יְת' עָלֶיהָ יְפֹרְשׁוּ
 הַפְּסוּקִים הַנִּזְכָּרִים בַּעֲנִיִּין זֶה. וְכָל שִׁיָּה הַשְּׂדֵה
 טָרֵם יִהְיֶה בָּאָרֶץ כְּלוֹמ' א' ע' מ' שֶׁהִזְכִּירָה הַתּוֹרָה בַּקְּצֵרָה
 כִּי הֵשׁ יְת' אִמ' תִּדְשָׁא הָאָרֶץ דְּשָׂא עֵשֶׂב וְגוֹמ' וְשֶׁהָאָרֶץ
 הוֹצִיָאָה כָּל מִינֵי הַצֹּמֵחַ בְּאִמְרוֹ וְתוֹצֵא הָאָרֶץ דְּשָׂא עֵשֶׂב וְגו'
 לֹא תֵאֱמִין שֶׁהָאָרֶץ הוֹצִיָאָה אוֹתָם בְּטָרֵם שֶׁהִמְטִיר הָאֵל יְת' עָלֶיהָ
 כִּי הַנִּכּוֹן וְהַעֲקָר הוּא שֶׁזֶה הִיא אַחֲרֵי שֶׁהִשְׁקָה הָאֵל יְת' מִנִּי
 הָאֲדָמָה וְזֶה רָצָה בְּאִמְרוֹ וְכָל שִׁיָּה הַשְּׂדֵה טָרֵם יִהְיֶה בָּאָרֶץ
 כְּלוֹמ' כָּל מִינֵי הָאֵילָנֹת בַּעַת הַבְּרִיָאָה הַכִּלְלִית לֹא הָיוּ בָּאָרֶץ
 וְכֵן כָּל מִינֵי עֵשֶׂב הַשְּׂדֵה לֹא הָיוּ צוֹמְחִים בָּאָרֶץ וְסִבַּת זֶה
 כִּי לֹא הִמְטִיר יי אֱלֹהִים מִטֶּרַע עַל הָאָרֶץ לְהַכִּין אוֹתָהּ וּלְסַעְדָּהּ
 וְלֹא הִיא נִמְצְאָה אִין הַמִּין הָאֲנוּשִׁי לַעֲבוֹד אֶת הָאֲדָמָה. וְאַחֲרֵיכֵן
 הִטְבִּיעַ הֵשׁ יְת' עָלֶיהָ הָאֲדָמָה מִן הָאָרֶץ וַיִּתְּהַמְכוּ לְמִים
 וְאַחֲרֵי שׁוּבָם מִים יִשְׁקוּ מִנִּי הָאֲדָמָה. וְאִמְרוּ וַיִּיצֹר
 יי אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עֵפֶר מִן הָאֲדָמָה וְגו' בֹּא לְבָאָר מֵהַ
 שֶׁהִזְכִּיר בַּפְּסוּקִים הַקּוֹדְמִים בְּאִמְרוֹ וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם
 בְּצִלְמוֹ וְגו'. וְאִמ' כִּי יִצְרֵת הָאָדָם הִיָּתָה בַּעֲנִיִּין זֶה
 שֶׁעָשָׂה גִּלְמוֹ מִן הָעֵפֶר כְּלוֹמ' מוֹרֵכֵב מִן הַיִּסּוּדוֹת הָאֲרֻבָּע
 וְהִזְכִּיר הָאָרֶץ בְּלִבָּד לְמִי שְׂרֹב בְּגִיִּין גִּוְמוֹ הוּא מִן הָעֵפֶר.
 וְאַחֲרֵי שֶׁעָשָׂה גִלְמוֹ מִן הַיִּסּוּדוֹת הִזְכִּיר שֶׁהָאֵל יְת' נָטַח בְּאִמְרוֹ
 נִשְׁמַת חַיִּים וְשֶׁב הָאָדָם בְּאוֹתָהּ הַנִּשְׁמָה לְהִיָּוֶת לְנֶפֶשׁ חַיָּה.

14. בְּאִמְרוֹ. כֵּן בִּמ'. ג. כְּאִמְרוֹ. 22. פ. וְהִתְהַמְכוּ.

29. פ. גִּוְמוֹ.

ואמרו ויטע יי אלהים גן בעדן מקדם וגו'. ר"ל כי
 אחרי שהשקה האל ית' מני האדמה והולידה והצמיחה
 ונולדו כל מיני הצומח נטע האל ית' אילנות טובות
 מקובצות במקום אחד ייקרא גן במקום משובח בעליל הארץ
 הנקרא למעלתו עדן. ואמרו מקדם ר"ל מצד מורחו
 של עולם ושם שם אמ האדם אשר יצר. ואמ' אחר זה
 ויצמח יי אלהים מן האדמה כל עץ נחמד למראה וטוב
 למאכל וגו' כלום' בגן הנזכר שהוא במקום הנקרא עדן
 לא תחשוב שהצמיח שם אילני סרק ודברים בלתי ראויים
 לאכילה רק כל מה שנטע שם ושהצמיחה האדמה במקום ההוא
 היה דבר נחמד וטוב. והוא אמרו כל עץ נחמד למראה
 כלום' שיחמדוהו כל רואיו. וטוב למאכל. כלום' שעם
 היותו נחמד למראה היה טוב ונאות לאכילה ובין שאר האילנות
 שהיו באותו הגן היו שנים עצים והם עץ החיים ועץ הדעת.
 ומירו' עץ החיים עץ שכל אוכליו יחיו לעולם לפי
 פסט המקראות כמו שהעיד הכתו' באמרו ועתה מן ישלח
 ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעולם ומי' ועץ
 הדעת טוב ורע עץ שאוכליו ידעו הטוב והרע כמו שנפרש
 אחר זה. והזכיר כי עץ החיים היה באמצע שאר האילנות
 אשר בגן והוא אמרו ועץ החיים בתוך הגן וכן תרג'
 אנקלו' במציעות גינתא. וזה הדעת הוא דעת רוב
 החכמים ולכן יפרשו ואז יעלה מן הארץ שהוא ספור
 העניין הראשון אשר היה קודם תדשא הארץ. ועניין
 הכתו' הוא כי עלה אד מן הארץ בכח המאורות והשקה את
 הארץ והולידה והצמיחה וולדה תרג' אנקלוס ועננא הוה
 סליק מן ארעא. כי כל העשבים והאילנות אשר הצמיחם
 הש' ית' מן הארץ אמנם הצמיחם אחרי שהמטיר עליהם
 ומבואר והוא זה מאמרו וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ.
 ובבראשית רבה אמרו במירו' וכל שיח השדה וגו'.
 תני ר' חייא אילו ואילו לא צמחו עד שירדו עליהם גשמים

ר"ל באילו ואילו הן עצי גן עדן הן עצי דעלמא שהם
 ליישובו שלעולם. הנה גלו ובארו שלא צמחו הצמחים
 עד שגולתה היבשה וירדו עליה גשמים והגשמים הם מן
 האד הלח העולה מן הארץ ומן הימים כמו שמבאר הכתו'
 באמרו ואד יעלה מן הארץ והשקה את כל מני האדמה.
 כלומ' יעלה מן הארץ אל האויר אד שימגש במקום שישוב
 בו האד והענן המתהווה ממנו מים. כי כשיתיילד אחד
 מן היסודות שלא במקומו הוא יתנועע בטבעו ללכת עד
 מקומו הטבעי ועל כן ירדו המים ההם המתיילדים בו על
 הארץ למקומם הטבעי והם גקראים מטר וגשם והם המשקים
 מני האדמה כי עניין והשקה רוצה בו והשקה אחר טובו
 מים למעלה מני האדמה ברדתו אליה כי לא ישקה הארץ
 בהיותו אד.

5

10

ואמ' אחר זה וייצר יי אלהים את האדם עפר מן האדמה.
 כלומ' כשברא האל ית' את האדם עשה גלמו מורכב מן היסודות
 הארבע והזכיר העפר בלכד מבין שאר היסודות בעבור היות
 רוב הרכבתו מן העפר. ואמרו ויסח באפיו גשמת
 חיים ר"ל שהטביע בו כל כחות הנפש המרגשת אשר ישתתף
 בהם עם שאר מיני החי וזה נרמז באמרו כל אשר גשמת רוח
 חיים באפיו כי גשמה הוא מעניין נשימה ונאמרת גם על
 הבעלי חיים בלתי מדברים כאמרו כל אשר גשמת רוח חיים
 באפיו מכל אשר בחרבה מתו. ומוסף על זה חנן אותו
 נפש משכלת ואליה היה הרמז באמרו ויהי האדם לנפש חיה.
 כלומר שלא תפסד נפשו המשכלת בהפסד הגוף כאשר תפסד
 הנפש המרגשת רק היא תשאר חיה לקבל הגמול והעונש וזה
 רצה באמרו ויהי האדם לנפש חיה כלומ' האדם לבדו מבין
 שאר מיני החי היה לנפש חיה כלומ' שיש לו נפש חיה
 בלתי נפסדת בהפסד הגוף. והזכיר הכתו' כי האל ית'
 נטח הנפש הזאת באפיו להודיע שבאדם לבד צריך התחלה

15

20

25

6. מ. שיטוב. 7. מ. כשתיילד. 8. במקומו. כך במ.
 9. בטבעו. 17. מ. ההרכבתו. 21. מ. באמרו.

24. נפשו... תפסד. ליתא במ. 26. פ. כלומ' שלא תפסד
 נפשו המשכלת בהפסד הגוף כאשר תפסד הנפש המרגשת רק היא
 תשאר חיה לקבל הגמול והעונש וזה רצה באמרו ויהי האדם
 לנפש חיה כלומ' האדם לבדו...

אחרת מלבד הכחות הגולגוליות והיסודות והיות המאורות
 ברקיע השמים. ויש מפרשים ויהיה האדם לנפש היה
 שהלך מיד לדמיון החיות ולא כמו התינוקות שלא יהלכו
 בגולגוליהם עד מלאות להם שנה. ואמרו ר"ז"ל אדם וחיה
 כבני עשרים שנה נבראו וכבר בארו זה העניין גם כן
 באמרו כי כל מעשה בראשית בקומתן נבראו בדעתם נבראו
 ובצביונם נבראו ואמ"ר כי כל מה שברא האל ית' אמנם נברא
 על שלמות כמותו והוא אמרו בקומתם נבראו. ועל שלמות
 צורתו והוא אמרו בדעתם נבראו ובגאון שבמקורו והוא
 אמרו בצביונם נבראו מן צבי היא לכל הארצות.
 ויש להאמין כי אדם הראשון היה השלם מבלי תנאי כי אין
 טענה בשלמות מעשה מעושה חכם יכול מחומר בחרו לצורה
 אשר חסך בה ולא מנע מונע ממוג זרע אב ולא טדם אם
 ולא ממוזנות והנהגה בשני הגדול והינקות והתחלפות
 האויר והמים והארץ כי יצרו כמגיע לתכליתימי הבחירות
 השלם ביצורותיו ובמדותיו והוא אשר קבל הנפש על תומה
 והשכל על תכלית מה שביכולת האנושית והכח האלוהי אחר
 השכל ר"ל המעלה אשר בה ידבק באלהים וברוחניים וידע
 האמתות מבלי למוד אבל במחשבה קלה. ואמרו ר"ז"ל
 במדרש עקיבו של אדם הראשון היה מכהא גלגל חמה. וזה
 הדבר צריך ביאור מאין ספק ועת לעשות ליי. יראה
 שכווננו ר"ז"ל במלת עקב הסוף ותכלית המכוון מן
 האדם והוא צאתו מן הכח האנושי אל הפועל האלוהי.
 וכווננו במלת אדם הראשון אדם ממש בעבור היותו בתכלית
 השלימות או כווננו בו גם כן המין האנושי. וכווננו במלת
 גלגל חמה הזמן למי שהוא המבאר אמתת הזמן והמתדור.
 וכוונת המאמר הוא כי התכלית המכוון מנפש האדם והוא
 צאתה אל הפועל האלוהי הוא עניין נמלא ונכבד והנפש
 המגיע אל זאת המעלה היא למעלה מהזמן ותראה נתיבות
 הזמן תחתיה.

ואמ' אחר זה ויטע יי אלהים גן בעדן מקדש. הזכיר
 הכתוב כי האל ית' כשגזרה חכמתו לברוא האדם הכין לו
 מקום מנוחה שימצא שם מאכלו ומשתתו בלא עמל ויגיעה
 ולא יצטרך לחזר אחר טרפו. וחוא אמרו שנטע גן והגן
 הוא קבוץ מאילנות במקום אחד ונטעו במקום נבחר הנקרא עדן
 להיותו נותן מעדני מלך וגם שיתעדן האדם שם. וזה הגן
 והעדן היו במאת קדימה והוא מזרחו שלעולם ושם שם
 את האדם אשר יצר ביום הששי בעת שבראו. ואמ' ויטע
 על דרך בן אדם להבין השומעים והעניין שהמציא שם קבוץ
 מאילנות על דרך בן אדם שיטע כרם. ואמרו ויצמח
 יי אלהים מן האדמה כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל
 הודיע כי הגן שנטע הוא שהצמיח מן האדמה כל עץ שהוא
 נחמד למראה ושהוא נאות ומועיל למאכל האדם כדי שלא
 יבוא לידי דבר מזיק דרך מקרה והוא לא ידע.
 והזכיר כי הצמיח באמצע הגן עץ החיים והצמיח בגן עץ
 הדעת טוב ורע. כתרצו' אילן דאכלי פירותי חכמין בין
 טב לביש.
 ולפי הדעת השני שהזכרנו והוא דעת המאמינים כי בעת
 שגזר האל ית' תדשא הארץ דשא עשב וגו' הוציאה הארץ
 כל מיני הצומח א'ע'ם' שלא המסיר הש' ית' על הארץ
 יפורשו המסוקים בעניין זה. וכל שיה השדה טרם יהיה
 בארץ כלומ' כל מיני האילנות הנולדי' בשדה בטרם שנוולד
 האדם ובטרם שהמסיר הש' ית' על הארץ היו נמצאים בארץ
 מן העת שאמ' האל ית' תדשא הארץ וגו' וכן כל עשב
 השדה בטרם בריאת האדם ובטרם שהמסיר צמח מן הארץ על
 פי יי. כי לא המסיר יי אלהים על הארץ עניינו
 א'ע'ם' שלא המסיר כמו רמזה בפשי כי חטאתי לך שעניינו
 א'ע'ם' שחטאתי לך. וא'ע'ם' שאדם אין לעבוד את
 האדמה. וכן אמרו ואד יעלה מן הארץ עניינו ולא
 אד יעלה מן הארץ. וכאילו אמ' א'ע'ם' שלא המסיר הש'
 ית' על הארץ וא'ע'ם' שאדם אין וגם אין אד סיעלה מן

הארץ להשקות את מני האדם היו נמצאים שיח השדה וכל
עשב השדה הכוללים כל מיני הצומח. ובעבור שהזכיר
למי זה המי כי כל מיני הצומח נמצאו בטרם שהמטיר
השי ית' על הארץ באר אחר זה כי א'ע'מ' שלא ירד מטר
על הארץ היה נהר יוצא מעדן ומשקה את הגן כמ' שזכיר
אחר זה ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן. ואמרו
וייצר יי אלהים את האדם וגו' הוא באור למה שהזכיר
הכתו' ויברא אלהים את האדם בצלמו וגו'. ואמרו
ויטע יי אלהים גן בעדן מקדם ר"ל שבעת שאמ' האל ית'
תדע הארץ נטע גן בעדן וכטברא האדם ביום הששי שם שם
האדם. ויש מפרשים מקדם מעניין קודם כלום' קודם
בריא את האדם נטע גן בעדן לצורך האדם והצמיח שם כל עץ
נחמד למראה וטוב למאכל.
ולמי הדעת השלישי שהוא דעת המאמינים כי הארץ הוציאה
בעת הבריא את כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל בגן בלבד
בעבור היותו מקום האדם בטרם שהמטיר על הארץ אפנים חוץ
לגן עדן לא הוציאה הארץ מין ממיני הצומח עד שהמטיר
ובכן הוציאה מה שהוציאה יפורשו המסוקים בעניין זה.
וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ. כלום' א'ע'מ' שבגן
הצמיח האל ית' בעת הבריא את כל עץ נחמד למראה וטוב
למאכל קודם שהמטיר מכל מקום אילגי השדה שהם חוץ לגן
לא היו נמצאים בארץ וכל עשב השדה גם כן לא צמח
בעבור שלא המטיר האל ית' עדיין על הארץ וגם אדם לא
היה שם לעבוד את האדמה וגם אד לא היה עולה מן הארץ
להשקות את מני האדם. והזכיר אחר זה כי האל ית'
יצר את האדם עמר מן האדמה ביום הששי. וכבר נטע
בעבורו גן בעדן מקדם כלום' מן העת שאמ' תדע הארץ
וגו' וכאשר ברא את האדם ביום הששי שם אותו שם וכבר
הצמיח מן האדמה כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל להיות
לו למאכלו. ואמרו על צד הרמז כי נטמך ויטע יי אלהים

גן בעדן לאטרו ויהי האדם לגמט חיה לרמוז כי הנפשות
 שהם חיות והם מטע יי להתפאר הוכן להם גן בעדן מקדם
 וסם יפריחו ויהיו דשנים ורעננים. ובעבור שיראה
 מדרך המשט כי אכילת עץ החיים גורמת נצחות החיים
 חזמניים ולכן נקרא עץ החיים וכן יורה על זה אמרו
 ועתה מן ישלח ידו ולקח גם טעץ החיים ואכל וחי לעולם
 יס לנו לבאר זה הדבר כפי היכולת ונאמ' כי יש חכמים
 גדולים יקשו על זה ויאמרו כי אי איפשר טעץ החיים
 יהיה סבת הנצחות כי שום מועל אין באפשרותו למעול
 מעולה יותר נכבדת ממנו כי העלול הוא יותר חסר מן העלה
 בהכרח. ואחר טעץ החיים נופל תחת ההויה וההפסד להיותו
 מקובל בגוף הניזון והמזון מתהפך אל גוף הניזון אם כן
 עץ החיים בשום פנים אין באפשרותו לחדש נצחות.
 ועוד המעולות המתחדשות טכחות הצמחים והבעלי חיים
 הטבעיים הם טבעיות ואם עץ החיים היה מחדש נצחות
 היה טבעי מה שהוא נמצע במורכב מן הד' יסודות.
 אם כן איך יאמ' הכתו' ועתה מן ישלח ידו ולקח גם טעץ
 החיים ואכל וחי לעולם שיובן ממנו כי עץ החיים מחדש
 הנצחות וזה הוא עניין שצריך לחקור עליו ולהוציא האמת
 לאמתו. ונאמ' כי על דעת קצת מן החכמים אשר חקרו על
 זה הדבר הנבלת האמת הוא כי עץ החיים מחדש נצחות
 בפנים מה אבל לא במוחלט ולבאור זה העניין נאמ' כי
 לאדם הראשון היו צריכים שני עניינים לצורך השארות
 חייו לנצח כנגד שני חסרונות. החסרון האחד הוא
 הפסד הלחות במעולת החום הטבעי אשר הוא כלי הנפש
 ולהסיר זה החסרון היו מוכנים לאדם הראשון לאכילה
 כל עצי הגן כמו שמוכנים לנו עתה המזונות.
 והחסרון השני הוא כמו שאומ' הפילוסוף בספר ההויה
 וההפסד שאותו הלחות המתהוה מהמזון החיצוני מעורב
 בלחות העקרי מחסר כח המועל כמו שהמים המעורבים

ביין מתהמכים אל טעם היין אבל לפי תוספת המים יחסר
 כח היין עד שישאר כל היין דבר מימי. כמו שאנחנו
 רואים כי בתחלה הכח המועל הוא כל כך חזק שיכול להסך
 מהמזון לא בלבד שיספיק להחליף מה שיותר אבל שיספיק
 גם אל הגדול ואחר כן לא בלבד אל הגדול כי אם אל
 התולדה גם כן. ואחריכך יחסר זה הכח ולא יספיק
 אל התולדה ולא אל הגדול כי אם להחליף מה שיותר.
 ובאחרית בעת הזקנה לא יספיק אף אל זה ויתחייב התכת
 הגוף הטבעי. ונגד זה החסרון הוכן לאדם לאכילה עץ
 החיים כי היה כח בעץ החיים לחזק הכח המועל נגד
 החלשות המתחדש מעירוב המזון החיצוני.
 אמנם עם כל זה עץ החיים אינו יכול לחדש נצחות מוחלט כמו
 שאמרנו כי הכח אשר היה בנפש אדם הראשון להשאיר
 הגוף לא היה מתחדש מעץ החיים. ולא גם כן היה
 באפשרות עץ החיים לחדש הכנה נצחית בגוף שיהיה נעדר
 ההתכה לגמרי. כי כח כל גוף הוא תכלי. ולהיות
 עץ החיים גוף אין באפשרותו לחדש בגוף השארות בזמן
 בלתי תכלי. אמנם הוא מחדש נצחות מה כלום שהוא
 יכול לתת לו השארות בזמן מוגבל. אם כן להיות כח
 עץ החיים תכלי בלקיחה אחת ממנו היה משאיר הגוף זמן
 מוגבל ואחר הגבלת אותו הזמן היה צריך אדם הראשון ללקיחה
 אחרת ממנו להשארות זמן אחר וכן לבלתי תכלית.
 והיוצא מכח דברינו כי עץ החיים אינו חונן נצחות
 מוחלט ר"ל שבלקיחה אחת ממנו היה מחדש הנצחות באדם.
 אבל מחדש נצחות מה ר"ל בלקיחות רבות זו אחר זו כי
 כל אחת מהלקיחות מחדשת השארות זמן מה. ובתמדת
 הלקיחות לאין תכלית מתחדש הנצחות. זה הוא מה
 שראיתי לזכור בזה העניין לפי פשט הכתוב.
 אמנם על דרך האמת יש בעניין עץ החיים ועץ הדעת סודות
 נעלמים. והתבונן שלא הזכיר הכתוב כל עץ נחמד למראה

וטוב למאכל ועץ החיים ועץ הדעת או ומהם עץ החיים
 ועץ הדעת שייראה ממנו שהצמיחם האל ית' כדרך האחרים
 מן האדמה. אך אמ' שעץ החיים הוא בתוך הגן לבד ולא
 לשאר שם דרך להיותו בתוך הגן אחר שבאר שאינו מצמח
 האדמה רק היותו פרי האדם קודם הטאו שהיה בגן.
 ובעץ הדעת רמז רמז אחר כי לא אמ' ועץ החיים ועץ
 הדעת בתוך הגן עד שייראה שמציאותם על דרך אחת.
 אך הבדילו ממנו להודיע שאין מציאותו כמציאות עץ
 החיים בכוונה א' ע' ש' שנשתוו שניהם בלא הצמחת הש'
 ית' להם מן האדמה על דרך שהצמיח שאר העצים. וצריך
 אל זה באור יותר רחב ר"ל באור עניין עץ הדעת והיותו
 חלוק מעניין עץ החיים במציאותו הוא שרמזו החכמי' אליו
 באמרם עץ הדעת לא גילה הק' ב' ה' אותו אילן לאדם ואינו
 עתיד לגלותו מה שלא אמרו כן בעץ החיים כי כן גלה
 וגלה שהוא בתוך הגן.
 ויש לחקור למה לא נקרא עץ הדעת שגורמת אכילתו המות
 לאוכליו לשעתו עץ המות כמו שנקרא העץ שגורמת אכילתו
 החיים עץ החיים כי אחרי ששני העצים הנזכרים הם סבות
 לשני מקרים שהם הטבים או כהמכים ור"ל שאחד אחד מן
 המקרים זכר באכילת אחד אחד מן העצים וייחדו שם העץ
 האחד בשם המקרה הדבק באוכלו עד שקראוהו עץ החיים היה
 ראוי שיקרא שם העץ האחר בשם המקרה הדבק באוכלו
 שהוא ההמך ויקראוהו עץ המות.
 והתשובה על הכאילה הזאת היא שעץ החיים הגורמת אכילתו
 לאוכליו שיחיו לעולם אינו שיהיה העץ ההוא דבר זולת
 תיים שתגרום אכילתו החיים אך הוא עצמו הוא החיים
 ובשביל החיים שאכל אוכל העץ ההוא הוא שיחיה לעולם.
 והחיים הם ר"ל העניין הנמשל בהם הוא עניין וקניין
 ודבר שהוטעלה לו לשון אכילה אמ' אכול בני דבש כי טוב
 ונומת מתוק על הכך כן דעת חכמה לנמשך. על כן היה

ראוי לקראו עץ החיים בשם עצמו ולייחס אליו האכילה
 על דרך השאלה. אבל עץ הדעת טוב ורע א' ע' מ' שגורמת
 אכילתו המות אינו הוא עצמו המות כי המות הוא העדר
 גמור ומי ימשיל ההעדר בעץ צומח או ייחס אליו אכילה.
 ואמנם עץ הדעת טוב ורע הוא דבר נמצא ועניין וקניין
 הנמשל בעץ צומח בתוך הגן ומירותיו הגורמת אכילתם
 המות הם גם כן דברים שראוי לייחס אליהם האכילה למי
 משלו שהמשילו בעץ צומח כי כן דרך המשלים להמשיכם
 על דרך משוטיהם. הלא תראה כאשר המשיל הנביא החכמה
 למים ייחס אליה הכאיבה והמעיינים שנ' ושאבתם מים
 בששון ממעייני היסועה. סוף דבר לא נקרא עץ הדעת טוב
 ורע עץ המות ממני שאין עצמו מות. אבל גלה שאכילת
 פרי גורמת המות לאוכליו אמ' כי ביום אכלך ממנו
 מות תמות. והנראה שגורמתו היא בעבור מנעו מאכילת
 עץ החיים. אבל הדבר עצמו שהוא החיים נקרא עץ חיים
 ואין ספק שאילו החיים לא על חיי בשרים הקצרים הוא
 אומ' אלא על חיי נמשות הארוכים המתמידים.
 ובעל המלמד כת' כי דעת ר' ז' ל' היה שגן עדן הוא שם
 מונח לכל החכמות והוא שקראוהו בלשונם פרדס באמרם
 ארבעה נכנסו לפרדס. ואמ' לעבדה ולשמרה. לעבדה
 זה הלמוד ולשמרה אילו המצות. ונקרא כן למי שהפרדס
 מקום ידוע להתעדן בו והעדן ההוא הוא עדן רוחני הנמשך
 לרוח הטוב והשכל הוא עדן הצורות המשוטות ובו נטע הש'
 ית' הגן שהוא כולל שם עצים רבים וכמו כן נמצאו מיני
 חכמה בכח השכל המועיל ושם הושם האדם. ועץ החיים
 הוא שם לחכמה העליונה היא האלהית היא הנמצאת אחר
 השגת שאר החכמות והוא שאמ' עליה שהיא בתוך הגן.
 ועץ הדעת טוב ורע הוא שם לחכמה המדינית הנמשכת
 ליועצי הארץ ומנהיגיה לבחור הנאה ולעזוב המגונה
 בדברים המפורסמי' והוא שאמ' והייתם כאלהים יודעי

10. שנ' כך במ. ג. אמ'. 15. הדבר. ליתא במ.
 16. מ. וקצרים. 24. כולל שם. כך במ. ג. שם כולל.

טוב ורע. ותרנ' אונקלו' וטהון כרברבין. ר"ל
 שומטי הארץ ומנהיגיה. ועליו הזהיר האדם שלא ישימהו
 מאכלו ר"ל יעשה ממנו מזונו. אמנם אין להרחיקו לגמרי
 שלא יגעו בו האדם ואשתו כי צריך הוא גם כן לאכילת
 עץ החיים כמו שאמ' ונחמד העץ להשכיל. ולולי אכילת
 האיש פריו ושומו מזונו לא היה עונש כלל באכילת האשה
 שהיא לא היתה בגן ולא שולחה משם. אמנם האיש כל זמן
 ששם מזונו פרי העץ ההוא נענש לצאת מתוך הגן ושב עובד
 אדמה והשיגוהו שלש קללות הצמחת קוץ ודודר ואכילת עשב
 השדה ואכילת לחם בזעת אף שהיא הסנה אך לא שלימה.
 ולמי שהשגת האדם נמשכת לדברים השמלים המורכבים
 והסולם מוצב ארצה וראשו מגיעה השמימה נאמ' ויצמח יי
 אלהים מן האדמה וגומ'.

5

10

בראשית, ב, י-יד.

דקדוק המלות

15

ונהר. נקרא הנהר בשם הזה למי שהוא מקום מרוצת
 המים והמלה ננו' מן ונהרו אל טוב יי ונהרו אליו
 כל הגוים ולא ינהרו אליו עוד גוים. שעניינם עניין
 מרוצה אל החמץ. לארבעה. שם חשבון בתוספת אלף.
 ראשים. האלף שורש וא' ע' מ' שאינה גראית ונראית
 במלת מראשותיכם. וטע' ראשים מפני שהדברים הנחלקים
 מן האחד כל אחד הוא ראש לעצמו אחר שנחלקו ולפיכך
 נקראו ראשים. וכן נוהג בשאר הלשונות זה העניין.
 ור' יונת מי' נהרים גדולים. פישון. אפשר שנקרא

20

17. ונהרו אל טוב יי. ליתא בנ. אבל בגליון נמצא אל
 יי ואל. מ. ונהרו אל יי ואל טובו. ראה ההערות
 והטוה רז"ק ספר השרשים עמ' 210.

כן מן כי תמושו כעגלה דעה ששרשו מוש. ונקרא הנהר
 ההוא כן לפי שמימיו רבים או מרבים ומגדלים יותר משאר
 הנהרים. וכעניין הזה אמ' ר' ז'ל' למה נקרא שמו מרת
 שמימיו מרים ורבים. חדקל שמימיו חדים וקלים.
 הבדלה. הוא שם בן ארבע אותיות והיא אבן יקרה
 ואומ' שהיא יהלום. ויש אומ' כי הם המנינים/הנקראים
 בלעז מירלי. השתם. בערבי אלכולר. גיחון נגז'
 מלשון אתה גוחי מבטן. כי יגיח ירדן אל מיהו. מגיח
 ממקומו ודומיהם לפי שהוא יוצא ומתמשט הרבה כי הוא
 נהר גדול כמו שאמ' הוא הסובב את כל ארץ כוש.
 ור' יוסף קמחי כת' כי הוא יאור מצרים ונקרא גיחון לפי
 שהוא יוצא ומשקה את האדמה. והסמוך לירושלים נקרא
 גם כן גיחון א'ע'מ' שהוא קטן והוא הנקרא שילוח כי
 כן תרג' יונת' והורדתם אותו אל גיחון. לשילוחא.
 ואפשר שנקרא גיחון לפי שהוא יוצא אל הגנות להשקותם.
 קדמת אשור. התי"ו תמורת ה"א קדמה. וה"א קדמה הוא
 תמורת אל המתוח במתח קטן והנה קדמת אשור ביאורו אל
 מזרח אשור. הוא מרת. מי' ר' דוד קמחי כי מזה
 העניין נגז' המרתמי' כלומ' הסחות היושבים על נהר מרת.

ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן. הזכיר הכתו'
 זה להודיע כי טרם שיברא אדם וטרם שהמסיר הש' ית'
 על הארץ היה הנהר משקה את הגן לכל צד. ומשם ימרד.
 ר"ל ואחר זאת הנהר מן הגן היה מתחלק לארבעה ראשי
 נהרות. ומי' ומשם ימרד ר"ל ומי'ד בצאתו משם ימרד
 כלומ' יתחלק לארבעה ראשים. ואמרו שם האחד פישון
 הוא הסובב את כל ארץ החוילה וגו' ושם הנהר השיני
 גיחון הוא הסובב את כל ארץ כוש וכיוצא בזה שהודיע
 מקומות הנהרות הנזכרות היה לסבה בעבור שכל מעשה
 בראשית עם היות הדברים כמשומם יש להם סודות נמלאות

לא יכילם רעיון. וכדי שלא יעלה בלב אדם לומר כי
עניין מעשה בראשית לא היה כמשוטטו והם משל לעניינים
נסתרים הזכיר הכתוב שמות הנהרות ומקומות שהם נמצאים
בהם והם נהרות ממורסמים וידועים לכל כי א"ע"ם' שעניין
בן עדן והנהרות הנמשכים ממנו הם רמזים לעניינים
נסתרים מכל מקום הדברים הם כמשוטטם ויש בן עדן בארץ
ואותם הנהרות יוצאים משם ועם כל זה הם משל אל עניינים
אלוהיים כמו שזכיר קצת מהם.
הוא הסובב את כל ארץ החוילה. החוילה הוא שם גליל
אחד ולכן בא בה"א הידיעה כי לו היתה עיר אחת ששמה
חוילה לא היתה נכנסת עליו ה"א הידיעה. ואיפשר
שחוילה הוא שם עיר ועם כל זה נקרא שם הגליל החוא על
שמה והוא המקום השוכנים בו בני ישמעאל כמו שהעיד
המסוק באמרו וישכנו מחוילה עד שור אשר על פני מצרים
בואכה אשורה על פני כל אחיו נמל. ואמרו אשר שם
הזחב ר"ל אשר שם נמצאים מקורות הזהב כי ידוע הוא כי
יש מקומות בארץ ששם מקורות הזהב ויש מקומות ששם
מקורות הכסף וכן בשאר המתכות כפי טבע המקומות ומוזגם
ומצב החלקים השמימיים אשר נכח המקומות ההם.
ואמרו וזהב הארץ ההיא טוב הודיע כי הזהב הנמצא
במקומות ההם הוא זהב מובחר נקי מהסיני' לזכות המקום
ההוא ויושר מזגו. שם הבדלה ואבן השהם. ר"ל ושם
נמצאים גם כן הבדלה והשהם וכל זה יורה מעלת המקום
ההוא וטוב מזגו.
וכתב בעל המלמד כי הנהר היוצא מעדן עם היותו כמשוטטו
הוא רמז גם כן אל השמע השומע מאת השכל הפועל החונן
המושכלות הראשונות הצריכות לכל למוד. והוא שאמ'
עליו ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן ומשם יפרד והיה
לארבעה ראשים. ואפשר שמספר הארבעה הוא רמז אל השלש
חכמות המפורסמות והם הלמודיות והטבעיות והאלוהיות

5

10

15

20

25

30

ואל החכמה המדינית הנכללת במצות התורה.
 ויש מן החכמים שחשבו כי הארבע נהרות הם רמז אל
 מעלות הידיעה החוגגן השכל הנמרד עם כח ההכנה שהם ארבע.
 והם ציור המשותפים וציור המורכבים וציור התולדות בכח
 ההקדמות. 5

גם נוכל לומר כי הנהר היוצא מעדן להשקות את הגן הוא
 רמז אל האומן האחד אשר בארץ אצל החיות. ואמרו ומשם
 יפרד והיה לארבעה ראשים בא להעיד על ארבעה האופנים
 ולפי הזכיר בשני הנהרות הראשונים הוא הסובב. הוא
 הוא הסובב. כי הם לבדם ר"ל שני האופנים העליונים
 נשארו על טבעם ההקיימי. ואמרו בנהר השלישי הוא ההולך
 ולא אמ' בו הוא הסובב בא להעיד כי א"ע"פ שבטבעו
 להיות סובב כמו השנים הנזכרים לא נשאר על טבעו
 ההקיימי אמנם הזכיר בו הליכה באמרו הוא ההולך כי זה
 דרכו. ואמרו והנהר הרביעי הוא מרת ולא הזכיר בו
 הוא הסובב כמ' שהזכיר בשני הנהרות הראשונים ולא
 הוא ההולך כמו שהזכיר בנהר השלישי. וזה לעניין
 בעבור כי האומן הרביעי הוא מוקף מן הכל בטבע אמנם
 לפי מציאותו הוא מוקף מן השנים בכל ומוקף בקצת
 מהשלישי והוא אינו מקיף לדבר ואינו הולך כי שם
 המקומות מקומו ולפיכך לא הזכיר בו הכתוב לא סבוב
 ולא הליכה. 10

ואמרו על הנהר הזה בעל ארבעה ראשים שהוא יוצא
 מעדן רמז בזה עניין נמלא והוא שצריך לדעת כי העדן
 הרוחני הוא השכל המועל אשר הוא עדן הנפשות הקדושות
 כי הוא העומד אחרי הפרגוד וקושר כתרים לקונו והם
 העטרות שמתעטרות בהם נפשות הצדיקים כאמרם ז"ל
 צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם. ואמרם שהוא
 עומד אחרי הפרגוד רצו בזה שלא יתחייב מאתו מציאות
 גלגל וכאילו יקראו השכלים הנמרדים אשר יתחייב מאתם
 25 30

מציאות הגשמים השמימיים לרוב מעלתם ויקרתם כאילו
עומדים למנים מן הפרגוד וזה בעבור היותו האחרון
שבשכלים הנבדלים ולא יתחייב מאתו מציאות גלגל רק
מציאות הארבעה האופנים קראוהו בערך אל השכלים הנכבדים
כאילו עומד אחרי הפרגוד. ואחר שהתבאר זה אומר 5
כי אמרו על זה הנהר בעל ארבעה ראשים שהוא יוצא מעדן
בא להעיר כי כמו שהתחייב מכל שכל נפרד מציאות גלגל
אחד כן התחייב מן האחרון שבשכלים הנבדלים מציאות
הארבעה האופנים. ובעבור שיחש זה האופן ומה שיתהווה
ממנו אל השכל המועל שהוא העדן הרוחני יחש כל גלגל 10
וגלגל אל השכל הנבדל המיוחד לו נאמ' בעבור זה על הנהר
הזה בעל ארבעה ראשים שהוא יוצא מעדן. ואמרו להשקות
את הגן רצה בזה להמשך ממנו ההויה הטבעית. וזה די
באשר החלונו לבארו ונניח מקום לבאים אחרינו.
ודע כי אמרו הוא הסובב את כל ארץ החוילה אשר שם 15
הזהב וזהב הארץ הוא טוב שם הבדולח ואבן השם
שהודיענו שיש מקומות מיוחדות להמצא שם הזהב וקצת
אבנים טובות ואינם נמצאות בכל מקומות היישוב הכל
היה בגזירת החכמה העליונה שאין להרהר אחריה. וזה
כי הדברים אשר בהם קיום הגומות והשארם על עניינם עד 20
עת קצם תמצא ברב ומעט כפי רוב הצורך אליהם וכל אשר
יהיה הצורך אליו גדול יהיה מזומן ונמצא. וכל מה
שאיפשר לעמוד בלעדיו תהיה מציאותו יותר קשה והזדמנותו
מעטה. והדמיון בזה האויר הנשאף מפני שאי אפשר לעמוד
בלעדיו שעה אחת בשום פנים המציאו האל ית' בעולם 25
ווימנו הזמנה שאינה נמנעת משום אדם באי זה מקום
סיהיה ובכל עת וזמן. ומפני שהצורך גם כן למים
אלא שהם יכולים לעמוד בלעדיהם יותר ממה שיכולים
לעמוד בלתי האויר שלחם הס' ית' על פני הארץ וקבצם
במקום מיוחד שהולכים בעלי חיים אליו איננו נמנע מהם 30

4. הנכבדים. כך בפ. ג. הנבדלים. 10. מ. ברוחני.
16. ההוא. ת. ההיא.

אלא שאינם בכל מקום כאויר ומביאים אותו בדמים לקצת
בני אדם מה שאין כן באויר. והם מזדמנים לקצת החיים
יותר מקצתם והאויר שוה במציאותו והשגתו לכלם תמיד
על עניין אחד. ומפני שהצורך גם כן אל המאכל אלא
שאיפשר לעמוד בזולתו ולמצוא תמורתו יותר ממה שאיפשר
באויר ובמים הרבה היתה השגתו יותר קשה ומציאותו יותר
יקרה מן המים אלא שהוא עם כל זה נמצא הרבה ואיננו
נמנע כלל מבני אדם. וכן המלבושים מן העורות והצמר
והצמחים יש מהם תמורה יותר מן המאכל והשגתם יותר
מעטה מפני שיוכל אדם לעמוד זולתם ולהסתמך מהם במעט
בזמן ארוך יותר ממה שיוכל במזון. אבל האבנים
היקרות והזהב והכסף ושאר מיני המוצאים מפני שהיה
הצורך אליהם בעצמם מעט ותועלתם יותר רחוקה אלא מצד
ההסכמה עליהם לא נמצא מהם אצל המון בני אדם מה שנמצא
מן המאכל אצל אחד מהם וזה בעבור העלה אשר זכרנו
שיכול אדם לעמוד זולתם. ישתבח האל ית' החכם
החומל והמרחם על עבדיו אשר עיניו עליהם לטובה בכל
מה שיש בו תקנתם אין אלוה מבלעדיו.

5

10

15

בראשית ב, טו-יז.

דקדוק המלות

20

ויניחהו. שרשו ינח והוא עמיד מהבניין הכבד הנוסף.
לעבדה ולשמרה. שניהם מקור מהבניין הקל. והה"א
לכנזי והכנזי בשניהם שב אל הגן והגן הוא לשון זכר
ולשון נקבה וכן חבורו גנים גנות. ועניינו לעבוד
הגן ולהשקותו שממרינו יאכל ולשמרו מן החיות שלא
יכנסו שם ויטנמוהו. על האדם. עניינו אל האדם.

25

וכת' ר' אברהם כי לשון צווי עם מלת על היא מצות לא
תעשה וכן ועל העבים אצוה מהמסיר עליו מטר ולכן בא
הנה קשור עם מלת על להזהירו מאכילת עץ הדעת. ויהיה
עניין המסוק כן א"ע"מ' טאני מתיר לך לאכול מכל עצי
הגן לא תאכל מעץ הדעת. ממנו. באה מלת ממנו במקום
הזה לתוספת באור כי היה מספיק שיאמ' ומעץ הדעת טוב ורע
לא תאכל. או שיאמ' ועץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו.
ובא על דרך ותסתח ותראהו את הילד ודומיהם. או יהיה
ביאור ממנו לא תאכל אפי' כעט ממנו.

5

ויקח יי אלהים את האדם ויניחם בגן עדן. א"ע"מ'
שהזכיר למעלה מזה ויטע יי אלהים גן בעדן מקדם וישם
שם את האדם אשר יצר. בעבור שהזכיר ונהר יוצא מעדן
להשקות את הגן והמסוקים הנמשכים עמו והמסוק העניין.
הזכיר שיניית ויניחם בגן עדן בעבור שרצה להוסיף
לעבדה ולשמרה ולהזכיר כי כאשר הניחו בגן ציוהו מכל
עץ הגן אכל תאכל ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו.
ואמרו ויקח יי אלהים את האדם עניינו וכאשר ברא הש'
ית' את האדם הניחו בגן עדן כדי לעבוד הגן ולשמרו
והעבודה היא להשקות את הגן ולעשות בו מה שצריך
ממעשה העבודה כי ממרי עץ הגן יאכל ולשמרו שיהיה
מיוחד בעבורו ולא יהיה למשלח שור ולמרמס עה.
וצוהו מכל עץ הגן אכל תאכל כלום' מכל עץ הגן יהיה
רשות בידך לאכול ממנו אך מעץ הדעת טוב ורע לא
יהיה לך רשות לאכול ממנו כי ביום אכלך ממנו אענישך
מיתה. או יאמ' לא תאכל ממנו כי ביום אכלך ממנו
אכילתו תגרום לך מיתה. ואין כונת המאמר שבו ביום
ימות כי הנה מצאנו האכל ממנו וחיה כמה שנים.
ובבראשית רבה ויקח יי אלהים את האדם עלה אותו
ויניחם בגן עדן הניח לו. וכת' הרב ז"ל לא אמרו
זה הלשון להעלותו ממקום ולהניחו במקום אלא העלות
מדרגת מציאותו מאילו הנמצאות ההוות והנמצדות והניחם

10

15

20

25

30

על עניינין אחר. והסתכל אם תהיה מאנשי ההתבוננות איך
לא הזכיר הכתוב אזהרת האל ית' לבלתי אכול מעץ הדעת
טוב ורע שהוא עקר העוונות רק לאדם בלבד. וזה לרמז
כי האדם בלבד הוא אשר אין מטבעו לאכול מעץ הדעת אך
יאכל מטעם עצי הגן או מכל עץ הגן אשר בכלל עץ החיים
או בגללם ר"ל בגלל אכילתו מכולם יאכל עץ החיים ומטבעו
לחיות אם יבחר בחיים וזה הוא היושר המכונן בו באמרו
אשר עשה האלהים את האדם ישר כמו שהאשה מטבעה להתחבר
אליה הנחש ולדבר עמה ולהשיאה לאכול עץ הדעת ובאמצעות
האשה יאכל האדם וייענש. ולפיכך לא זכר הכתוב ענייני
הנחש רק עם האשה. סוף דבר מניעת אכילת עץ הדעת טוב ורע
לא נזכר רק באדם ואליו נאמר בתחלה לאכול מכל עץ הגן
אשר בכללם עץ החיים או בגללם עץ החיים. ונאמר עליו
בסוף ועתה פן יסלח ידו ולקח גם מעץ החיים לא אל האשה
ולא על האשה. וכל זה מורה כי האדם עשאו השם ישר
וישרו בבחירתו. ואשר יחזק היות ישרו בבחירתו הוא
אמרו ויצו יי אלהים על האדם כי לא תהיה מצוה רק
לבוחר. וכן מצאנו שלא זכר באשה כי שמעת לקול הנחש
ותאכלי מן העץ אשר צויתיו לאמר לא תאכלי ממנו כי
איננו מרוחק אל האשה לאכול מעץ הדעת טוב ורע ולשמוע
אל הנחש אם יתחבר אליה וידבר עמה ולא יכריחנה בעלה
לבלתי שמוע אליו כי עליו לבדו המצוה וזה יהיה כשלא
תהיה אשת חיל בתחלת יצירתה וגם לא יוכל אישה להכריחנה
לבלתי שמוע לקול הנחש כי כל זמן שלא תהיה אשת חיל או
שלא יכריחנה אישה לבלתי שמוע אל הנחש אינו מרוחק
על האשה אם תשמע אליו ועל כן לא אמר בה כי שמעת
לקול הנחש. אך האדם אין מטבעו לשמוע לקול האשה
אך שימשול בה וימנענה משמוע לקול הנחש ובבחירתו הרעה
יניח מצות בוראו בקללות ההם שזכר ממאירת האדמה ואכלו
אותה בעצבון והצמחת לו קוץ ודרדר ואכלו עשב השדה

5

10

15

20

25

30

ובזעת אמו יאכל לחם עד שובו אל האדמה קללות באמת
 נמשכות אחר אכילת עץ הדעת טוב ורע למי שיביין עניינו
 ועניין הרעות המתחדשות מאכילתו תחת אשר היה אפשר לו
 לאכול בטנוחה מכל עץ הגן. ולכן נאמ' עליו ולאדם
 אמר כי שמעת לקול אשתך ותאכל מן העץ אשר צויתוך וגומ'.
 ויש לשאול איך לא זכר בעת העונש עניין הטיחה
 שייעד לו מתחלה אם יאכל ממנו באמרו כי ביום אכלך ממנו
 מות תמות. והיה ראוי שיאמ' לו בעת העונש מות תמות
 וארוה האדמה בעבורך. ויש לומר בתשובת השאילה הזאת
 כי כל הקללות שקללו בהם הם ענייני הטיחה שייעד לו כי
 לא רצה באמרו כי ביום אכלך ממנו מות תמות על דרך
 האמת שתצא נמשו מגומו אך עם היותה בלומר היא מזה
 כמו שאמ' ר' ז' ל' רשעים אמילו בחייהם קרואים מתיים.
 וכל שכן מה שאמ' בסוף הקללות ההם עד שובך אל האדמה
 שרוצה בו שלא יהיה קיים ונצחי. ויהיה אמרו כי עמר אתה
 ואל עמר תשוב כלומר אין בך דבר אלא עמר ואין בך
 מצלם אלהים טאומה וכל זה גרם לו בחירתו בעץ הדעת
 הנמנע לו ולא בחר בשאר עצי הגן אשר בתוכו עץ החיים
 אשר צוה לאכול מהם ולו היה אוכל מהם בשלו ממנו כל
 הקללות ההם מתחלתם ועד סופם. ולהרחיקו מן הבחירה
 ההיא הרעה באו כל אזהרות התורה ולקרב אל הבחירה
 הטובה הגורמת החיים והטוב באו כל מצותיה. וכן
 הזהיר שלמה ע"ה משמוע אל האשה הזרה אשר רגליה יורדות
 מות וצוה להחזיק בחכמה אשר היא עץ חיים באמרו עץ חיים
 היא למחזיקים בה ותומכיה מאושר. ואמרו ר' ז' ל' עץ
 הדעת לא גלה הק"ב"ה אותו לאדם ואינו עתיד לגלותו.
 וחזק הרב ז"ל דבריהם באמרו כי שבע המציאות כן חייב.
 ונראה שהוציאו מה שאמרו מרמז דברי התורה שלא זכרה
 ראות העץ ההוא והיותו טוב למאכל ותאווה לעינים ונחמד
 להשכיל ולא לקיחת שריו רק לאשה אך באדם לא זכר שרצוהו כלל.

13. מ. קרואים. 23. מ. יורדי. 26. אותו. ליתא בפ.
 28. מרמז. מ. ממנו. 29. ראות. מ. תאות. ותאווה לעינים. לית
 30. מ. שראה וכללי.

שאינן מטבעו לקחת ממנו טעמו אך באמצעות האשה כשתתנהו
אליו.

בראשית ב, יא-כה.

דקדוק המלות

עזר כנגדו. הכ"ף נוספת לפי אחד מן המירוטים. 5
ויצר. כמשמעו עניין בריאה. ויש מפרשי ויצר ויאסוף.
וכמהו יוצר גובי שעניינו יצירה מן הארבה כלומ'
אסימת ארבה. מה יקרא לו. מלת מה היא שאלה לדעת
עניין הדבר איך הוא או מה הוא. ואין המלה הזאת
שאלה על חי מדבר רק מלת מי היא שאלה עליו. ועניינו 10
לראות מה שם יקרא לו. וכל אשר יקרא לו האדם נפש
חיה. יש בו הוספת באור כמו ותפתח ותראהו את הילד.
כי הלמ"ד במלת לו רומזת לנפש חיה. ויפל. עתיד
מהבניין הכבד הנוסף מחסירי הפ"א וכן וישב אותם אברם
תרדמה. שם מן רדם והתי"ו נוסף והוא שם נופל על 15
השינה החזקה שהוא יותר משינה ועניינו ויפל אלהים
תרדמה על האדם אחר שישן. תחתנה. ר"ל במקומה.
ובא כנוי הנקבה הנסתרת בזו"ן והמשפט תהיה כמו
ואם תחתנה תעמוד הבהרת. ויבן. עתיד מהבניין 20
הקל כמ" וימן. את הצלע. טעמו כטעם צד והוא פלרע.
לאשה. דגשות שי"ן תמורת היו"ד הנבה הנעלם שהוא במלת
איש. גם יתכן שבא השי"ן דגוש ולא רפה שלא יתערב עם
אישת שהיא בעלה. ויביאה אל האדם. דבר הכתו' לפי
מחשבת אדם לפי שחשב בהקיצו בראותו אותה שהובאה אליו
כאשר הובאו הבהמות לכן אמ' ויביאה. וכן והאנשים 25
רדמו אחריהם ר"ל לפי מחשבתם כי הם חושבים שירדמו
אחריהם והם היו עדיין בתוך יריחו. או יש לומר'

שנבנתה זאת הצלע חוץ לגן ואחר כן הובאה אליו.
 עצם. בשש נקדות. ונקרא בזה השם לפי שהעצם חזק ותקיף
 מן הבשר מלשון כוש עצמה. ועצם כחו ולא בכחו. וגם
 לפי שהוא חזק הגוף והמעמידו. לזאת יקרא אשה.
 עניינו אל זאת שהובאה אלי יקרא בשם אשה. או יאמ'
 בעבור זאת יקרא שמה אשה כי מאיש לוקחה זאת. והלמ"ד
 במלת לזאת במקום בעבור כמו אמרי לי אחי הוא. ועניינו
 בעבור זאת הסבה. לוקחה זאת. בקלות הקו"ף ובקמץ
 חטף. ויהיו שניהם. שרשו שנה. ערומים. שם התאר
 ונכתב בוי"ו עם הדגש וכן ובגדי ערומים תפשיט.
 ולא יתבוששו. מועל נגז' מן בושת והוא מן השניים
 שיש נח נעלם ביניהם והאות האחרון כפול כמו יתבונן
 ונקמץ השי"ן בעבור היותו סוף מסוק.

ויאמר יי אלהים לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר
 כנגדו. זה המסוק עם הנמשכים אחריו הם באור מה
 שהזכיר כבר מבריא את האשה שאמ' זכר ונקבה ברא אותם.
 ועתה חוזר לבאר בריאת האשה באי זה עניין היתה
 בעבור מה שירצה להזכיר מאכילת עץ הדעת שהיא נתנה
 לאדם מן העץ ואכל. ועניין הכתו' כי אחרי שנבראו
 העופות וכל נפש חיה ונברא האדם אחריהם גזרה חכמתו
 שיהיה המין האנושי זכר ונקבה כשאר הבעלי חיים והוא
 אמרו לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו.
 ולפי הנראה ממשוטי המקראות שלא נבראת האשה
 בעת בריאת האדם רק אחרי שנברא האדם ביום הששי קבץ
 האל ית' כל חית השדה וכל עוף השמים והביאם אל האדם
 לראות אי זה שם יקרא לכל מין ומין. וכל שם שיקרא להם
 האדם יהיה שמו לעתיד. וכן עשה אדם שקרא שמות לכל
 הבהמה ולכל עוף השמים ולכל חית השדה.
 ואמרו אחר זה ולאדם לא מצא עזר כנגדו הזכיר הכתו'

כי בעת שהביא הש' ית' אל האדם כל חית השדה וכל עוף
 השמים כדי שיקרא להם שמות ראה אדם הבהמות והחיות
 והעופות כלם זכר ונקבה איש ואשתו והוא לא מצא לעצמו
 בת זוג. ולפי זה הפירו' הלמ"ד במלת ולאדם היא ללא
 צורך וכאילו אמ' ואדם לא מצא לעצמו עזר כנגדו כלום'
 שלא מצא לעצמו בת זוג. או יאמ' ולאדם לא המציא
 לו הש' ית' עזר כנגדו כלום' שלא עשה לו בת זוג.
 ואז הפיל הש' ית' חרדמה על האדם ויישן ואז לקח
 אחת מצלעותיו וסגר המקום בבשר שהביא במקום הצלע
 ובנה מן הצלע ההוא תבנית אשה והביאה אל האדם אחרי
 שקרא שמות לכל הבהמה והעוף והכל היה ביום הששי.
 ואז אמ' אדם זאת המעם שהובאה אלי זאת אני רואה שהיא
 עצם מעצמי ובשר מבשרי ולזאת שהובאה אלי ראוי שיקרא
 שמה אשה כי מאיש לוקחה זאת. או יהיה באור לזאת
 כלום' בעבור זאת הסבה ראוי שיקרא שמה אשה כי מאיש
 לוקחה זאת. ויש מפרשים זאת המעם עצם מעצמי ובשר
 מבשרי בעניין זה. כלום' זאת המעם דוקא האשה באה
 מן האיש כי היא באה מצלעותי אבל מכאן ואילך יהיה
 להם כי האנשים והנשים יצאו מן האשה ולכן/ראוי
 שיקרא שם אשה כי מאיש לוקחה זאת בלבד.
 ואמ' אחר זה על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק
 באשתו והיו לבשר אחד. כלום' בעבור שהאשה לוקחה מגוף
 האיש על כן מנהג העולם שיעזוב איש את אביו ואת
 אמו וידבק באשתו ויהיו לבשר אחד. או יאמ' על כן
 יעזוב איש כלום' אם יקרה שיעזוב איש את אביו ואת אמו
 וירחקו ממנו ידבק באשתו כלום' אשתו מדביקה אותו
 ומקרבתו אליה. ואמרו ויהיו שניהם ערומים ו"ל
 שהאדם ואשתו אחרי שנבראו היו שניהם ערומים על הדרך
 שנבראו ולא היו בושים זה מזה בעמדם ערומים עד שחטאו
 ואכלו מעץ הדעת ואז נגלה להם היותם ערומים באמרו

/לזאת

18. פ. מצלעותו. 24. פ. ודבק. 25. יעזוב איש
 כלום'. כך במ. איש ליתא בנ. 26. פ. ודבק.

ותמקחנה עיני שניהם וידעו כי ערומים הם.
 ואמר לומ' כי האשה נבראת בבריאת האדם כי מיד שברא
 האדם לקח אחת מצלעותיו ובנאה לאשה ולא הראה אותה אל
 האדם רק אחרי שהביא כל הבהמות והעופות לפניו וקרא להם
 שמות ובראות אדם כל הבהמות והעופות זכר ונקבה והוא
 לא ידע מן האשה שנבראה עמו תמה בראותו שאין לו בת
 זוג. ואמרו וימל אלהים תרדמה על האדם ויישן ויקח
 אחת מצלעותיו עניינו ובעת בריאת האדם כבר הפיל הש'
 ית' תרדמה על האדם ויישן ולקח אחת מצלעותיו ובנאה
 לאשה אלא שלא הראה אותה לאדם. ועתה אחרי שקרא האדם
 שמות לכל הבהמה הביאה אל האדם. ואז אמ' האדם זאת
 הסעם אני רואה שיש לי בת זוג שהיא דומה אלי והיא עצם
 מעצמי ובשר מבשרי ולזאת יקרא אשה כי מאיש לוקחה זאת.
 וזה הפי' היה נכון אלא שלא נדע מע' לאמרו וימל
 אלהים תרדמה על האדם ויישן. סוף דבר העניינים האלה
 עמוקים וכמעט שהם מעמד שכל ואין יכולת באדם לפרשם
 על פשוטם כי באו בהם עניינים זרים להעיד ולרמוז אל
 עניינים נפלאים נעלמו מעינינו.
 ואחרי שבארנו כונת המסוקים בכלל נחזור לבאר המסוקים
 באור יותר רחב ואומר כי אמרו לא טוב היות האדם לבדו
 עניינו לא טוב לאדם להיותו לבדו ולא תהיה לו בת זוג
 ולכן אעשה לו עזר שיעזרהו ממי שיבוא לחלוק עליו
 ולעמוד כנגדו כמע' טובים השנים מן האחד וגו' אם
 יתקפו האחד השנים יעמדו נגדו וכן אם ימולו האחד
 יקים את חברו. או יאמ' אעשה לו עזר כנגדו כלומ'
 בת זוג שתהיה לפניו ולעומתו תמיד לשרתו. והכ"ף
 ככ"ף כהיום. ויצר יי אלהים עניינו ויברא. או יאמ'
 שקבצם והביאם אל האדם לראות מה יקרא לו כלומ' לראות
 אי זה שם יקרא לו. כך פירשוהו המפרשים וקשה עלי
 לפרשו בעניין זה כי האל ית' גלוי וידוע לפניו השמות

- שיקרא להם. ומה טעם לומר לראות הש' ית' מה שם מן
השמות לקרא להם. ונראה בעיני לפרשם שהש' ית'
הביאם לפניו שיראה האדם ויתבונן מה שם יקרא אליהם
שיהיה אותו השם נאות להם לפי טבעם. וכל אשר יקרא
לו האדם נמש חיה הוא שמו. עניינו וכל שם אשר יקרא
האדם לו כלומר לנמש חיה הוא יהיה שמו בעתיד.
או יאמ' וכל שם שיקרא לכל אחד מן הבעלי חיים יהיה
מורה על שמו ר"ל על עצמותו וכאילו רצה לומר שיהיה
בכל אחד מן השמות הנראים על עצמותו או על טבע מסביו
המפורסם בו והזכיר שמו במקום עצמותו וכבר נודע הנראות
קצת שמות כמו שם נשר שנקרא בזה השם על שם נשירת
נוצתו כולה כאחת ועל זה נאמ' הרחיבי קורחתך כנשר.
והעורב נגז' מלשון ערב לשחרות מראהו כאילו ידמה לערב.
והנץ נקרא כן לרבו נוצתו והינשוף להיותו עף בנשף
והמרד לפי שהוא גמור ולא יתחבר חבור שיוליד ורבים
כאלה. וצריך לדעת כי השם המונח להורות הנמצא
המורכב היא הנראות הצורה לבד להיות הצורה סבת הציור
וההשכל והציור וההשכל סבת הקול המורה על ההסכמה
והרצון. ויקרא האדם שמות לכל הבהמה ולעוף השמים
ולכל חית השדה. למדנו מזה שהלשונות הם הסכמיות ולא
טבעיות כמו שכבר חסבו זה רבים. ולאדם לא מצא עזר
כנגדו. עניינו ואדם לא מצא לעצמו בת זוג שתהיה
לו עזר ממי שיבוא לחלוק עליו ולעמוד כנגדו. או יאמ'
ואדם לא המציא לו הש' ית' בת זוג שתהיה לנגדו ולעומתו
לשרתו.
- וזה שאמרנו מהיות הלשונות הסכמיות לא טבעיות הוא דבר
מוסכם מן המילוסופים ואם יקשה לאחד מן המתחכמים היאך
תתחדש הלשון באומה נאמ' כי הוא בעניין זה. כי
כשיצטרך האדם להודיע לזולתו מה שבלבו או מה שיכוין
בלבו יעשה רמיונות בתחלה להורות על מה שבלבו ולהודיעו

- וּלְהוֹדִיעַ לְזוֹלָתוֹ אִם יִצְטָרֵךְ לְזוֹלָתוֹ וְאַחֵר כֵּן יוֹדִיעַ
 אוֹתוֹ בְּקוֹלוֹ. וְרֹאשׁוֹן שֶׁלְקוֹלוֹת הִיא הַקְרִיאה כִּי בֹהַ יַעֲיִר
 לְמִי שִׁירָצָה לְהַבִּינֵנוּ וַיּוֹדִיעַ שֶׁהוּא הַמְכוּוֹן בְּאוֹתָהּ הַהִבְנָה.
 וְאַחֵר כֵּךְ יוֹצִיא קוֹלוֹת מִשׁוֹנִים יוֹרָה בְּכָל אֶחָד וְאַחַד מֵהֶם
 עַל כָּל אֶחָד וְאַחַד מִמָּה שִׁיּוֹרָה עָלָיו בְּרִמּוֹן אֵלָיו וַיִּשִּׁים 5
 לְכָל רִמּוֹן אֵלָיו מוֹגְבֵל קוֹל מוֹגְבֵלִי לֹא יִשְׁמָעוּ זֶה הַקוֹל בְּזוֹלָתוֹ.
 וְהַקוֹלוֹת הָרֹאשׁוֹנִים הֵם הָאוֹתִיּוֹת וְהָאוֹתִיּוֹת בַּעַת שִׁישִׁימוֹם
 סִימָנִי וְהֵם מוֹגְבֵלִים בְּמִסְפָּרָם אֵינָם מִסְפִּיקִים בַּהוֹרָאָה עַל
 כָּל מֶה שִׁיִּזְדַּמֵּן שִׁיְהִיָּה בִלְבָם וְעַל כֵּן יִצְטָרֵכוּ לְהַרְכִּיב קִצְתָם
 בְּקִצְתָם וְאֵז יִבְיָעוּ הַמְּלוֹת מִשְׁתִּי אוֹתִיּוֹת שְׁתִּי אוֹתִיּוֹת 10
 וַיַּעֲשׂוּ אוֹתָם סִימָנִים לְדַבְרִים אַחֲרִים וַיְהִיו הָאוֹתִיּוֹת
 וְהַמְּלוֹת סִימָנִים לְמוֹרָגְשִׁים. וְכַשִּׁיזְדַּמֵּן שִׁישְׁתַּמֵּשׁ הָאֶחָד מֵהֶם
 בְּקוֹל אוֹ מֵלֶה לְהוֹרֹת עַל דְּבַר וַיִּשְׁמֹר הַשּׁוֹמֵעַ מֶה שֶׁשָּׁמַע
 מִמֶּנּוּ וַיִּשְׁתַּמֵּשׁ בְּאוֹתָהּ הַמֵּלֶה בַּעֲצָמָה בְּדַבְּרוֹ עִם מִי שֶׁשָּׁמְעָה
 מִמֶּנּוּ. אֵז יְהִיוּ אֵילֹו הַשְּׁנִיִּים הַסְּכִימֹו עַל זֹאת הַמֵּלֶה וַיִּדְּבְּרוּ 15
 בָּהּ לְזוֹלָתָם עַד שִׁיתְמַרְסֵם זֶה אֶצֶל הָאוֹמָה. וְכָל מֶה שִׁיתְחַדֵּשׁ
 בִּלְבָב אֶחָד מֵהֶם דְּבַר אֶחָד וַיִּרְצָה לְהַבִּינֵנוּ לְזוֹלָתוֹ יַחֲדָשׁ קוֹל
 וַיּוֹרָה לְזוֹלָתוֹ עָלָיו וַיִּשְׁמַעְנָה מִמֶּנּוּ וַיִּשְׁמֹר כָּל אֶחָד מֵהֶם
 וַיִּשְׁימָהוּ קוֹל מוֹרָה עַל זֶה הַדְּבַר וְלֹא יִסּוּרוּ יַחֲדָשׁוּ קוֹלוֹת
 זֶה אַחֵר זֶה. וְמִי שִׁיְנַהִיג אוֹתָם יִמְנֶה לְבוֹ מֵהַעֲסָקִים 20
 לְחֹדֶשׁ מֶה שִׁיִּצְטָרֵכוּ אֵלָיו מֵהַקוֹלוֹת לְדַבְרִים הַנִּשְׁאָרִים אֲשֶׁר
 אֵין לָהֶם אֶצֶלָם קוֹלוֹת מוֹרִים עֲלֵיהֶם וַיְהִיָּה הוּא הַמְּחַדֵּשׁ
 אוֹתוֹ הַלְשׁוֹן בְּאוֹתָהּ הָאוֹמָה וְלֹא יִסּוּרוּ יַעֲשׂוּ כֵּן מִנְּהִיגֵיהֶם
 עַד אֲשֶׁר יַחֲדָשׁוּ הַמְּלוֹת לְכָל מֶה שִׁיִּצְטָרֵכוּ לָהֶם לְצוֹרֵךְ חֵייהֶם.
 וַיְהִיָּה זֶה בְּתַהֲלָה לְכָל מֶה שִׁיִּדְעוּהוּ בְּתַחֲלַת הַמַּחֲשָׁבָה הַמְּשׁוֹתֶמֶת 25
 לְכָל וְהַהֲרֹגֶשׁ מֵהַדְּבָרִים הַמּוֹרָגְשִׁים מִשׁוֹתֶפִים מֵהַדְּבָרִים הָעִיוֹנִיִּים
 כְּמוֹ הַשְּׁמַיִם וְהַכּוֹכָבִים וְהָאָרֶץ וְהַשֶּׁנָּה. וְאַחֵר כֵּךְ הַמַּעֲלִים
 הַהוּיִם מִכְּחֹותָם אֲשֶׁר לָהֶם בִּיצִירָה. וְאַחֵר כֵּךְ לְקִנְיָנִים
 הַמַּגִּיעִים מֵהַרְגֵל אֵילֹו הַמַּעֲלִים מִיצִירוֹת אוֹ מִלֹּאכּוֹת וּלְמַעֲלִים
 הַהוּיִם מֵהֶם אַחֵר שִׁיְהִיו קִנְיָנִים. וְאַחֵר כֵּךְ לְמֶה שֶׁהִגִּיעַ 30

להם ידיעתו בנסיון ולמה שיוציאו מלבם ממה שידעו
בנסיון. ואחר כך הדברים שהם סגולה לכל מלאכה ומלאכה
מהמלאכות ומהכלים וזולתם עד אשר ישלם כל מה שתצטרך
אליו האומה מהלשון. זה הוא הדרך בהתחדשות הלשון באי
זו אומה שתודמן כל שכן בעניין אדם הראשון שהדבר היה
קל עליהם לחדש לשון בהסכמה לפי מיעוט הצורך שהיה
להם אז להסכים לשונות כי רבוי השמות והדבורים הוצרכו
ברבות האנשים ובהתחדש אצלם טענות ועסקים ומריבות
ועניינים מתחלפים. וזה מבואר.

ודע כי אמרו ויצר יי אלהים מן האדמה כל חית השדה
ואת כל עוף השמים שיורה כי העופות נבראו מן האדמה
איננו חולק על אמרו במעשה בראשית שאומ' ישרצו המים
שרץ נפש חיה ועוף יעופף על הארץ שיורה שנבראו מן
המים כי כל החכמים מסכימים שהעופות והבהמות וכל נפש
חיה הם מורכבים מן היסודות הארבע. ור' ז' ל' אמ'
שהעופות נבראו מן הרקק שהוא מים ועפר יחד.

ואיפשר כי אמרו ישרצו המים שרץ נפש חיה ועוף יעופף
לא היתה כונת המאמ' שהעופות נבראו מהמים רק הזכיר
כי שם בטבע העופות לעוף על הארץ ולכן הפסיק באתגח
במלת חיה כלומ' ישרצו המים שרץ נפש חיה והם הדגים
והעוף שנברא מן האדמה כמו שיורה על זה אמרו ויצר
יי אלהים מן האדמה כל חית השדה ואת כל עוף השמים.
ואמרו ויטל יי אלהים תרדמה על האדם ויישן יראה למי
פשוטו שהמיל עליו תרדמה כדי שלא ירגיש בלקחו אחת
מצלעותיו וכדי שלא ישאר מקום הצלע חסר ופגום סגר
בשר במקום הצלע שלקה. ואמרו ויבן יי אלהים את
הצלע אשר לקח מן האדם לאשה יאמ' שעשה מן הצלע תבנית
אשה והביאה אל האדם אחרי שקרא האדם שמות לכל הבהמה
והעופות. ואז אמ' האדם בראותו האשה זאת הפעם אני
רואה שיש לי בת זוג והיא עצם לקוח מעצמי ובשר לקוח

5. מ. זה. 12-13. אמרו... נמש. ליתא במ.

19. שם. מ. הש'.

- מבשרי וכאילו הרגיש כי לוקחה אחת מצלעותיו וממנה
נבנתה האשה. לזאת יקרא אשה. מירשתיו למעלה.
ובמסורת. לזאת ב' וסימן לזאת יקרא אשה. לזאת יחדד
לבי. לרמוז כי האשה החרידה לבו של אדם והיא המביאה
חרדה לעולם. ודבק באשתו. דרשו ר' ז'ל' בבראשית רבה
באשתו ולא באשת חבירו ולא בזכור ולא בבהמה. והיו
לבשר אחד. שיחשבו כאילו הם בשר אחד כאשר היה
בתחלת בריאתם. ובמסורת אמו ג' וסימן יעזב איש את
אביו ואת אמו. אשר יקלל את אביו ואת אמו. דור אביו
יקלל ואת אמו לא יברך. לרמוז כי בסבת אשתו יעזוב
האדם אביו ואמו ויקלל אביו ואמו. ויהיו שניהם
ערומים האדם ואשתו. מכאן רמזו ר' ז'ל' האומ' אי
איפסי אלא אני בבגדי והיא בגדה יוציא ויתן כתובה.
ויש מוכיחין הדבר מן והיו לבשר אחד. ולא יתבוששו.
הזכיר הכתוב כי לא היו בוששים זה מזה. ויש אומ' כי זה
בא לרמוז כי כן יקרה לבני אדם קודם שיחטאו שלא
יבושו ללכת למני היצורים כי אחרי שלא יחטא האדם
לא יבוש ואחר שיחטאו יבושו ויתחבאו למי שירגישו
בעירומם. והנכון והעקר הוא שלא היו בוששים קודם אכלם
מעץ הדעת מפני שהיה האדם אז על שלמות ענייניו ותמותם
ובעבור היותו אז בשכל לא היה משים לב בהתגונות
ובהתנאות ולזה העיד הפסוק שאמ' ויהיו שניהם ערומים
האדם ואשתו ולא יתבוששו.
הנה שמירשנו המסוקים האלה כמשוטם כפי היכולת ואין
ספק כי למסוקים האלה מנים אחרים וחידות נעלמות לא
יכילם רעיון. ור' ז'ל' אמרו שאדם וחיה נבראו כאחד
מתאחדים גב לגב ושהוא נחלק ולקח חציו והוא חיה והובא
אליו ואמרו אחת מצלעותיו רוצה בו אחד מחלקיו והביא
ראיה מצלע המשכן אשר תרגומו סטר משכנא. וכן אמרו
מסורותי. והבן איך היה הביאור שהם שנים בצד אחד

והם אחד כמו שאמ' עצם מעצמי ובשר מבשרי. והוסיף
זה חזק באמרו שהשם על שניהם יחד אחד כי מאיש לוקחה
זאת. וחזק היותם אחד ואמ' ודבק באשתו והיו לבשר
אחד. ומה גדול טבלות מי שלא יבין שזה כולו לעניין
בהכרח.

5

ויראה כי אמרו לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר
כנגדו בא לרמוז כי כמו שזורה חכמתו ית' שתהיינה
צורות נמרדות מכל חומר ומכל נושא והם השכלים הנמרדים.
וצורות אחרות נכבדות למטה מהם נמצאות על נושא ואם
אינם נמצאות בחומר והם צורות הגשמים הסמימיים.

10

כן גזרה חכמתו שתהיינה צורות רוחניות נשואות בחומר
והם נמשות המין האנושי. וזה רצה באמרו לא טוב היות
האדם לבדו כלומ' לא טוב המצא צורת המין האנושי בלא
חומר יהיה נשוא בו ולכן אעשה לו עזר כנגדו כלומ'
אומין חומר נערך ונאות אל הצורה הנזכרת תעזר בו

15

להגיע אל התכלית המכוון ממנו. וידוע כי החלק השכלי
מנפש האדם יעזר במעולות הנפש המרגשת ובאמצעות תקנה
המושכלות ואל זה רמזו ר"ז ל' במי' עזר כנגדו זכה
עזר לא זכה כנגדו. והעניין כי האל ית' כיון מחלקי
הנפש המרגשת שיהיו לעזר ולהועיל אל החלק השכלי
לעלות במעלותיו ולכן אם זכה האדם יהיו לו לעזר
ולהועיל ובאמצעותם ישיג המושכלות. ואם לא זכה יהיו
להפך וינגדו מעולתו כי ימשיך אחר המורגשות.

20

ואמרו ויצר יי אלהים מן האדמה כל חית השדה וכל עוף
השמים ויבא אל האדם וגו' ולאדם לא מצא עזר כנגדו
ודרשו ר"ז ל' מלמד שבא אדם על כל בהמה וחיה ועומות ולא
נתקרה דעתו. ברמז מזה העניין למשיגי האמת כי

25

הצורה האנושית אשר היא הצורה המינית אין חומר מחמרי
הבעלי חיים נערך ונאות לה להגיע באמצעותו אל תכליתה
כי היא צריכה לחול בחומר יותר זך ויותר משובח מחומר

30

שאר בעלי חיים. ואמרו ויקח אחת מצלעותיו ויסגור
 בשר תחתנה נרמז ממנו כי המציא האל ית' חומר נאות
 ובערך אל הצורה הנזכרת האנושית ופי' ויקח אחת מצלעותיו
 הוא שלקח אחד מחלקי הנפש והוא החלק המרגיש ממנה
 וקשר אותו בחומר נערך אל הצורה האנושית. ופי' ויסגור 5
 בשר תחתנה שיעבד החומר ההוא אל הצורה ההיא ובאר עוד
 באמרו ויבן יי אלהים את הצלע אשר לקח מן האדם לאשה
 ויביאה אל האדם. כלומר' שהחלק המרגיש מנפש האדם
 הסביעו והרכיבו בחומר כי החלק השכלי הוא בלתי נגבל
 במקום. ואמרו ויביאה אל האדם ר"ל שהזמין זה הגוף 10
 וכתותיו להיותם סרים אל משמעת החלק השכלי. ואמרו
 זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי ר"ל עתה אני רואה
 כי זה החומר הוא נערך ונאות לי כי החלק המרגיש
 מנפשי שהוא עצם מעצמי ובשר מבשרי נשוא בזה הגוף.
 ולזה הגוף ראוי שיקרא בשם אשה כי החלק המרגיש 15
 הנשוא בו הוא חלק מעצמותי. ועל כן יעזב איש את אביו
 ואת אמו כלומר' בעבור שזאת הצורה האנושית נשואה בחומר
 נערך אליה והיא אמצעות בין העצמים הרוחניים ובין
 נפשות הבעלי חיים היא מועלת מעולות בינוניות איננה
 במדרגת העצמים הרוחניים לגמרי ולכן עוזבת אביה והוא 20
 השכל ונוטה ממדותו למעמים מה שאין כן בעצמים
 הרוחניים ולפעם' עוזבת האם כלומר' שאיננה נמשכת
 לגמרי אחר החומר כשאר בעלי חיים כי להיותה אמצעות
 בין העליונים ובין התחתונים מועלת מעולות בינוניות.
 ואמרו ודבק באסתו והיו לבשר אחד. רמז בו כי אדם ואסתו 25
 הנזכרים עם היות הנבלה אחת מאין שום ספק רומזים אל
 הרכבת הצורה האנושית בחומר הנערך והנאות לה.

6-15. המרגיש הנשוא. מ. המרגיש שהוא נשוא.

18. בין. ליתא במ.

בראשית ג. א-זדקדוק המלות

- 5 ערום. תאר ועניינו חכם שיעשה דבריו בהכמה ובערמה ואין לחמוה אם בא ערום אחר ערומים והם שנים נעמים כי כאלה צהות בלשון כמו בלחי החמור חמור חמורתיים. רוכבים על שלשים עירים ושלשים עירים להם.
- אף כי אמר אלהים. כל מקום שתראה כי אחר מלת אף עניינו כל שכן כמ' אף כי נתעב ונאלם. אף כי הבית הזה אשר בניתי. אף כי אנכי אעננו. כי יודע. בא קצר ועניינו ואם תשאל לי למה מנעו הש' ממנו הסבה היא כך וכך. ונמקו עיניכם. עניינו הפתיחה וזאת המלה לא תמול בשום מנים אלא על גלות ידיעה לא על ראות חוש יתחדש. והייתם כאלהים. שם אלהים מעתה לא ית' ולמלאכים ולשומעים מנהיגי המדינות וכבר באר אונקלוס ע"ה והאמת מה שבארו כי אמרו והייתם כאלהים יודעי טוב ורע רוצה בו העניין האחרון אמ' ותהון כרברבין. ונחמד העץ להשכיל. כלום' בעבוד שתשכיל ותמקחנה עיניה. ויש מפרשי' ונחמד העץ להשכיל ונחמד העץ למראה. וכן והאשה טובת שכל יפרשו שעניינו טובת עיון והבטה כאילו אמר טובת מראה.
- 20 והנחש היה ערום מכל חית השדה. הזכיר חתור' כי הנחש היה בעל ערמה יותר מכל שאר חיות השדה שעשה האל ית' וכאילו ידע שהאל ית' צוה האדם שלא יאכל מעץ הדעת ורצה לפתות האשה ולהסיתה שתאכל מעץ הדעת להחטיאה ואמ' לאשה אף כי אמר אלהים לא תאכלו מכל עץ הגן. 25 והמסוק הזה בא קצר מאד וכאילו אמ' לה באמת אני רואה שהש' ית' שונא אתכם א'ע"מ' שאתם גדולים משאר היצורים

8. מ. כמה. 9. מ. ידע. וכן כתוב בתורה.

16. בו. מ. בן.

- סלא יעשה לכם מעלת כך וכך וכל שכן שאם' לכם לא
תאכלו מכל עץ הגן. בזה תוכלו להכיר ששונא אתכם.
ואל יקשה עליך התוספת הזו כי לא יהכך לפרשו בעניין
אחר מבלי תוספת לפי שאם' אף ואף לעולם מוסיף על מה שאם'
5 כבר וכן דרך הכתוב' לאחוז תכלית הדברים ומחבליהם
נבין ראשיתם. וכן תמצא בדברי המרגלים ששלח יהושע
שאמרו כי נתן יי בידינו את כל הארץ ולא יתכן להאמין
שזה היה תחלת דבריהם כי מלת כי נותנת טעם לאשר אמר
אלא אחז הכתוב' תכלית הדברים ומהם נוכל להבין הראשית.
10 ותאמר האשה אל הנחש ממדי עץ הגן נאכל. השיבה האשה
אין הדבר כאשר אמרת שאם' לנו אלהים שלא נאכל משום
אחד מעצי הגן רק מכל פרי העץ שיהיה בגן נוכל לאכול
לרצוננו אמנם ממדי העץ אשר בתוך הגן שהוא עץ הדעת
טוב ורע אם' אלהים שלא נאכל ממנו ולא נגע בו מן נמות.
15 והוסיפה האשה על מצות הש' ית' ולא תגעו בו וכן
הוסיפה אשת מנוח עד יום מותו.
ויאמר הנחש אל האשה לא מות תמותון. כלום' אינו
אמת שתמותו ביום אכלכם מעץ הדעת. ואם תאמרי אם לא
נמות באכלינו ממנו מדוע מנעהו הש' ית' ממנו התשובה
20 היא כי יודע אלהים כי ביום אכלכם ממנו ונפקחו עיניכם.
וכאילו רצה לומר' כי משנאתו ית' אותם מנעם מלאכול
ממנו. ואמרו והייתם כאלהים ר"ל כמו הגדולים אשר
בארץ יודעי טוב ורע. ויש מפרשים הפסוק בעניין זה.
והוא שאמרו ויאמר הנחש אל האשה לא מות תמותון אין
המכוון ממנו שאם' הנחש לאשה שבעשיית הרע לא ימותו
25 ושישיאנה עצה לעשות הרע בנגלה כי לא היתה שומעת לעצתו.
אכן היתה הסתת הנחש אליה באמרו לה שבידיעת המעשה
הרע לא תמות אם תזהר מעשותו כי טוב לאדם ושלמות
הוא לו לדעת הטוב והרע ולעשות הטוב ולהזהר מן הרע,
30 ואמרו כי יודע אלהים כי ביום אכלכם ממנו עניינו כי

דבר גלוי ומפורסם הוא והש' יודע שהוא כן כי ביום
אכלכם ממנו ונמקחו עיניכם שתוסיפו ידיעה על ידיעתכם
והוא שתהיו כאלהים בשלמותכם כאשר הייתם עד עתה
ותתחדש אליכם ידיעה נוספת שתהיו יודעי טוב ורע
ותוכלו לעשות הטוב ותזהרו מן הרע אחר שתדעוהו.

5

ובאמת זה הוא מהסתת הנחש שלא הראה שהמכוון מעצתו
יהיה שיעשו הרע ויגרום להם המיתה רק הראה שתהיה
עצתו להם להוסיף להם מעלה בידיעת הרע כדי שיהיו
ממנו. ויהיה באורו ונמקחו עיניכם שתוסיפו ידיעה
והייתם כאלהים והייתם יודעי טוב ורע. ומלת והייתם
משרתת במקום שנים. וזה הוא אמרו ותרא האשה כי טוב
העץ למאכל וכי תאווה הוא לעינים ונחמד העץ להשכיל
כלום' להוסיף ידיעה ושכל.

10

ותרא האשה כי טוב העץ למאכל ר"ל שראתה זה בלבה.
והעניין שחשבה בלבה כי זה העץ שנמנע מהם יהיה טוב
ונאות לאכילה וגם שהיה תאווה לעינים כלום' שהעינים
שהיו רואות אותו היו מתאוות אליו. ונחמד העץ להשכיל
כלום' וחשבה שזה העץ יהיה נחמד ויוסיף שכל.

15

ותקח ממנו ותאכל ותתן גם לאישה עמה ויאכל. עניינו
שהיא לקחה ממנו העץ ואכלה ממנו מבלעדי אישה ואחרי
כן בראותה שלא מתה נתנה ממנו לאישה ואכלה עוד עמו.
ועל דרך האמת אמ' עמה כי האדם לא יוכל לאכול ממנו
כי אם עמה כי לא גלה הק' ב'ה' אותו לאדם ואינו עתיד
לגלותו ואין לו בו שליחות יד כי אם על יד האשה כי
היא אשר תמצאהו ואשר תקחהו. ובמסורת לעינים ב'
קמצין וכי תאווה הוא לעינים. וכעשן לעינים. לרמז
כי א'צ'ס' שהוא תאווה לעיני הבשר הוא כחומץ לשינים
וכעשן לעיני השכל.

20

25

ותמקחנה עיני שניהם. הודיע הכתו' כי מיד שאכלו
מעץ הדעת נמקחו עיני שניהם ונודע אליהם שהם ערומים

30

וקודם זה לא היו מרגישים בזה. ויתפרו עליה תאנה
ויעשו להם חגורות. אין לתמוה מאמרו ויתפרו כי
התפירה יכולה להיות עם גמי או עם ענמי ערבה וכיוצא
בהם יחברו בהם העלים. ואמ' כי עשו להם חגורות רחבות
וחגרו אותם ויכסו בהם ערותם.

5

וכת' הרב ז"ל והייתם כאלהים יודעי טוב ורע. ואמ'
יודעי טוב ורע ולא אמ' יודעי אמת ושקר. וטוב ורע
הוא שם נוסל על הנאה והמנוגה והוא במפורסמות לא
במושכלות כי לא יאמ' השמים כדוריים טוב ולא הארץ
שטוחה מנוגה אבל יאמ' אמת ושקר. וזה בא להעיד כי
עד שלא אכל מעץ הדעת טוב ורע היה על שלמות ענייניו
ותמותם והוא עם מחשבתו ומושכליו אשר נאמ' בו בעבורם
ותחסרהו מעט מאלהים לא היה בו כח להשתמש במפורסמות
בשום פנים עד שאמילו הגלוי שבמפורסמות בגנות והוא
גלות העדרה לא היה זה מנוגה אצלו ולא השיג גנותו.
וכאשר מרה ונטה אל תאוותיו הדמיוניות והנאות חושיו
הגשמיות כמו שאמ' כי טוב העץ למאכל וכי תאווה הוא
לעינים נענש בשולל ההשגה ההיא השכלית ומפני זה
מרה במצוה אשר בעבור שכלו צווה בה והגיעה לו השגת
המפורסמות ונשקע בהתגנות ובהתנאות ואז ידע ערך מה
שאבד לו ומה שהומשט ממנו ובאי זה עניין שב.
ולזה נאמ' והייתם כאלהים יודעי טוב ורע ולא אמ'
יודעי אמת ושקר.

10

15

20

וכת' הרב ז"ל עוד. ותמקחנה עיני שניהם. אשר ראו
קודם הוא אשר ראו אחרי כן לא היו שם סבוירים על
העין שהוטרדו אבל נתחדש בו עניין אחר שגנה בו מה שלא
היה מגנהו קודם כי קודם היה על שלמות ענייניו ותמותם
כי השכל אשר השמיע הבורא על האדם והוא שלמותו
האחרון הוא אשר הגיע לאדם קודם מרותו ובשבילו נאמ'
בו שהוא בצלם אלהים ובדמותו ובגללו דבר אתו וצוה

25

30

2. מ. באמרו. 8. מ. המנוגה. 19. מ. והגיע.

27. מ. היה בו מגנהו. ותאותם. 29-30. מ. נאמ' כי בצלם.

- אותו כמו שאמ' ויצו יי אלהים ולא תהיה הצוואה לבהמות
ולא למי שאין שכל לו. זה הוא באור הענייני הנכבדים
האלה לא כמו שיחשבו הפתאים כי אדם היה טרם אכלו
מעץ הדעת כשאר הבעלי חיים אין שכל לו ולא מחשבה
ולא יבדיל בין הטוב ובין הרע וכאשר מרה מצות האל ית'
5 הוסימו לו שלמות אמנם העניין הוא כאשר בארנו.
ואמרו ויתמרו עלה תאנה ויעשו להם חגורות. אילו
החגורות ראויות להקרא בגדים צואים שהעלים האלה
ידוע מעניינם שאין בהם חלקות ומראיהם רע ואילו הם
בגדי הבחורים על הרוב. ואחר שיוכיחום ויורו אותם
10 הדרך הישרה יסירו הבגדים הצואים מעליהם וילבשו
בגדים לבני' בגקות נמשם מכל עון. וכאשר יהיו מעשי
האדם כצמר הלבן יעשו הבגדים כלבנים ובהתלבנם כשלג
יעשו כתנות אור לאדם ולאשתו כי זה כלו התייחס לשניהם
יתד מפני הצטרפם במדות. ואחר זה ראוי לאדם לבדו
15 לאכול מעץ החיים וא' ע'ם' שאכל תחלה מעץ הדעת.
ואמנם המכוון בו שלא יאכל ממנו ר"ל שלא ישימהו
מזונו ולא יכוין אליו ולא יצטרך לתמור עלה תאנה לחגורות
אבל אחר שיאכל ממנו יתגנה הוא בעצמו בעיניו כשימצא
עצמו ערום וילבש תחלה בגדים צואים ושלמותו יהיה אחר
20 שיהיו לאדם ולאשתו כתנות אור. ולמי זה הדעת ויצו
יי אלהים על האדם ידבר על המבוקש מהאדם והוא אם כן
באפשר ר"ל שלא יקבע מזונו עליו אבל הוא מן הנמנע
שלא יאכל האדם מעץ הדעת אחר שיש לו דבקות עם האשה
הוא שכתו' כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא.
25 וכתו' הן בעון חוללת. ואם באנו למרש שלא יאכל
ממנו כלל נאמ' ויצו כנגד הכונה הראשונה באדם.
אבל כשם שאי אפשר בעולם הספל הויה בלא הפסד ואם
הכונה הראשונה היא הויה וכנגד זה נאמ' שאין דבר רע
יורד מלמעלה ונאמ' והנה טוב מאד כן נאמ' שהש' ית'

זוהו שלא יאכל מעץ הדעת כלום' הכונה הראשונה היתה
בו שלא יאכל ממנו אבל דבקותו באשה גרם לו לאכול ממנו
עמה ומידה ומי שהוא מושל בה יזכה וילבש כתנות אור
אחר זה.

- 5 וכת' הרב ז"ל ומה שצריך שתדעו מה שבארו ר' ז"ל'
בסדרש וזה שהם זכרו שהנחש נרכב ושהוא היה כשעור
גמל ושרוכבו הוא אשר השיא חוה ושהרוכב היה סמאל
וזה השם יתירוהו על השטן תמצאם אומרים במקומות
רבים שהשטן רצה להכשיל אברהם אבינו עד שלא יאבה
10 להקריב יצחק. וכן רצה להכשיל יצחק שלא ימשך אחר
רצון אביו. וזכרו עוד בעניין הזה בעקידה בא סמאל
אצל אברהם אבינו אמ' לו מה סבא הובדת לבך וכול'.
הנה כבר התבאר לך שסמאל הוא השטן וזה השם גם כן
לעניין כמו ששם הנחש לעניין. ואמרו בבואו להשיא
15 חוה היה סמאל רוכב עליו והק' ב'ה' שוחק על גמל ורוכבו.
ומה שצריך שתדעו ותתעורר עליו היות הנחש לא קרב
לאדם ולא דבר עמו ואמנם היה השתדלותו וקרבו לחוה
ובאמצעות חוה ניזוק אדם והמיתו הנחש. והשנאה השלמה
אמנם קיימת היא בין הנחש וחוה ובין זרעו ובין זרעה
20 ואין ספק שזרעה הוא זרע אדם. ויותר זר מזה הקשר
הנחש בחוה ר"ל זרעו וזרעה ראש ועקב והיותה מנצחת
לו בדאש והוא מנצח לה בעקב וזה טבואר גם כן.
ומהמאמרים גם כן הנפלאים אשר פשוטיהם בתכלית הגנות
וכשיובנו פרקי זה המאמר הבנה טובה תמלא מחכמת זה המשל
25 והסכימו למציאות והוא אמרו משבא נחש על חוה הטיל
בה וזהמא. ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן.
גוים שלא עמדו על הר סיני לא פסקה זוהמתן.
עד כאן לשון הרב ז"ל.
ויראה בעיני קצת החכמים אשר הפליגו לבאר המשלי'
30 הנזכרים כי השטן שזכרו ר' ז"ל' בזה המשל הנזכר הוא

12. פ. הוברת. 14. ששם. ליתא ב. 18. פ. והשנאת.

19. היא. פ. היה.

- היצר הנקרא שטן אשר הוא החלק המתעורר מכחות הנפש
והוא הכח אשר בו ישתוקק האדם לדבר אחד או ימאסהו.
ומזה הכח יבואו מן הפעולות בקשת הדבר והבריחה ממנו
ובחירת דבר אחד או התרחק ממנו והכעס והרצון והפחד
והגבורה והאכזריות והרחמנות והאהבה והסנאה והרבה
מאילו המקרים הנמשיים. וכל אילו הכחות בכל איברי
הגוף ככח היד על לקיחת הדבר ועל נגיעתו וכח הרגל
על ההליכה וכח העין על הראות וכח הלב להתגבר או
לירוא. וכן שאר איברי הגוף הנראים והנסתרים הם
וכחותיהם כלים לזה הכח המתעורר. והנחש הוא
משל אל החלק המרגיש מכחות הנפש אשר ממנו הכחות
החמשה המפורסמים אצל ההמון והם הראות והשמע והריח
והטעם והמשיש והוא נמצא בכל שטח הגוף ואין לו אבר
מיוחד כמו לארבע הכחות. ושני אילו החלקים הנזכרים
מחלקי הנפש שהם המתעורר והמרגיש הם דבקים לחומר
והוא גם כן סבת חטא השכל כי הוא מטה אותו אל דעות
בטלות באמצעות המתעורר המרגיל אותו בפחיתות מדות
ומעולתם אחת לדעת הטוב והרע והוא להסתכל בנאה ובמגונה.
ואמרו על הנחש הנזכר אשר הנמשל ממנו הוא החלק המרגיש
מכחות נפש האדם והנחש היה ערום מכל חית השדה אשר
עשה יי אלהים בא לרמוז כי כמות נפש האדם נכבדים יותר
מכחות נפשות הבעלי חיים. ובאור זה כי יאמ' על
אדם ועל בעל חיים אחר מרגיש בשתוף השם לבד לא שההרגש
אשר באדם הוא ההרגש אשר בשאר בעלי חיים. ולא ההרגש
אשר בזה המין הוא ההרגש בעצמו במין האחר אבל כל מין
ומין מאשר לו נפש יש לו נפש אחת בלתי נפש האחר
ויתחייבו מנפש זה פעולות ומנפש זה פעולות אחרות
ואפשר שתדמה פעולה לפעולה ויחשב בשתי הפעולות שהם
דבר אחד בעצמו ואין הדבר כן. והמשל בזה שלשה מקומות
חשובים. האחד זרחה עליו השמש והאיר. והשיני האיר

3. מ. יבא ומן. והכריחה. 25. מ. האחד.

28. פעולה. כך במ. ג. הפעולה.

עליו הירח והאיר. והשלישי הודלק בו הנר והאיר.
 הנה כל אחד מהם נמצא בו האור. אבל סבת זה האור
 ומועלו השמש ומועל האחר הירח ומועל האחר הנר.
 כן מועל הרגשת האדם הוא נפש האדם ומועל הרגשת החמור
 הוא נפש החמור ומועל הרגשת הנשר הוא נפש הנשר.
 ואין להם עניין שיקבצם אלא שתוף השם בלבד. הנה
 התבאר זה ויובן ממנו כי הנמשל בנחש שהוא כח מכות
 נפש האדם נמצאת בו ערמה יתירה מהמצאה בכח מכות
 נפשות שאר הבעלי חיים אשר ישתתפו עמו בכח זהווא.

5

בראשית, ג, ח-יג.

10

דקדוק המלות

כי עירום. נכתב ביו"ד המשך אחר העי"ן וכן ועירום
 כסה בגד. מי הגיד. שרשו בגד ועניין הגדה הוא
 לשון ספור אלא שעניין הגדה יבוא גם על החדשות ולא
 כן עניין הספור כי הוא אינו נופל אלא על הדבר הנעשה
 או הנאמר. המן העץ. נכנס ה"א התזמנהעל מלת מן.
 לבלתי. עם למ"ד טעמו שלא כמו לבלתי נגעך לבלתי לכת
 אחרי הבחורים ודומיהם. ובלא למ"ד הוא כטעם רק ואך
 כמו בלתי כרע תחת אסיר. אכול. שם המועל וכן לבלתי
 שמור מצותיו. ממנו. שרשו מן ובא בשני ממי"ן והאחד
 יסמיק. עמדי. עניינו עמי והוא כנוי למדבר בעדו
 ולא נדע אם יש ממנו שאר הכנויים כי לא מצאנום במקרא.
 ואוכל. האל"ף סימן המדבר והנה הנעלם שיש אחריו הוא
 תמורת אל"ף השורש ובא בקמץ קטן בעבור היותו סוף
 מסוק. השיאני פועל כבד מן נשא ועניינו ההסתה
 והפתוי וכן השיאוך יכלו לך עניינו פתוך.

15

20

25

18. פ. בטעם. 23. והנח. כך במ. ג. והנחה.

- וישמעו את קול יי אלהים מתהלך בגן. מלת מתהלך
תשוב אל קול הש' ית' והזכיר לשון הליכה לקול וכן
קולה כנחש ילך ויהי קול השומר הולך וחזק מאד.
ואמרו לרוח היום יאמר כי זה היה סמוך לערב בעת
התנומף רוח היום. ור' יונה פיר' לרוח היום מעניין
וריות תשימו כלום' לעת ריות היום וריות היום הוא
קרות אוירו; גם נוכל לומר כי אמרו מתהלך בגן ישוב
אל האדם כלום' שמעו את קול האל ית' ואז היה אדם
מתהלך בגן לרוח היום. ויתחבא האדם ואשתו מפני
יי אלהים. נחבאו בידעם כי חטאו וגם בעבור היותם
ערומים כמו שיוזכיר בתוך עץ הגן ר"ל בין האילנות.
ויאמר לו איכה. עניינו אנה אתה עומד. וזה כדי להכנס
עמו בדברים. את קולך שמעתי בגן. עניינו שמעתי
קולך מתהלך בגן או שמעתי קולך בהיותי מתהלך בגן
ויראתי בעבור היותי ערום לעמוד לפני מעלתך ולכן
עמדתי מסתתר. המן העץ. עניינו האם מן העץ אשר
צויתוך שלא תאכל ממנו אכלת. האשה אשר נתתה עמדי
היא נתנה לי. כלום' אתה נתת הנותנת לי. ואמ' אשר
נתת עמדי ולא אמ' האשה אשר נתת לי ועניינו האשה
אשר נתת עמדי בגן היא נתנה לי מפני העץ ואכלתיו.
מה זאת עשית. כלום' מה זאת הרעה שעשית כאדם האומ'
מה זה שעשית עבירה גדולה כזאת. הנחש השיאני. עניינו
הנחש הסיתני ובכך אכלתי.
וכת' אחד מן החכמים במי' וישמעו את קול יי אלהים
מתהלך בגן דברים זה לשונם. אמ' כי הס' ית' בגולה
לאבות ולנביאי' בתמונות לקוחות בדמיון על מקרים
הנמשכים בדורות ההם כל דור לפי מקריו ומעשהו.
כיצד לאדם הראשון שנתחייב גירושים מן עדן בגולה
כמתהלך שג' מתהלך בגן לרוח היום ואמ' לו איכה כדי
שיבין מזה שאין לו שם עוד ישיבת קבע. לאברהם אבינו

5 שהיה גולה בעולם נגלה אליו במחזה כעין אכסנאי וכעין
 עלייה שני ויעל אלהים מעל אברהם לא בדרך קביעות.
 ליעקב אבינו שהיה עני ומטלטל וחלמו עליו עתים שונים
 במיני עלייה וירידה נגלה אליו במראה הסולם שיש בו
 עלייה וירידה. למשה רבינו שהיה בגלות מצרי' ושהיו
 ישראל בזמנו כשושנה בין החוחים נגלה בסנה שכולו
 חוחים וקוצים והסנה איננו אוכל רומז שגם ישראל לא
 יכלו או רומז שהצרות יתמידו על ישראל ולא ימסקו
 במהרה. ולאצילי בני ישראל שהיו ראויים שתטרה עליהם
 10 השכינה נגלה בלבנת הספיר. וליהושע שהיה שר צבא אמ'
 לו אני שר צבא יי. ולנביאים שהיו בזמן שישראל עומדים
 על מלאכתם ומלכיהם יושבי' על כסאותם נגלה כמלך יושב
 על כסא. ולדניאל שהיה סוף כל הנביאים נגלה כזקן
 ועתיק יומין. עד כאן לשונו. ונראה שסבת זה העניין
 15 הוא בעבור שהכת המדמה המיוחד להנהגות המדיניות
 והמעשיות מדמה כל העניינים לפי חקרי המקרים העוברים
 על האדם. ועל כן בעת קבלו השמע האלוהי באמצעות
 הכת המדמה ובו חקוקים חקרי אילו המקרים מדמה הוגן
 השמע לפי אותם החקויים.

20 בראשית, ג, יד-טו

דקדוק המלות

25 על נחנך. וכן כל הולך על נחון. אמ' בו התרגו' על מעך
 על מעוהי. והעניין שילך מושכב ארצה על בטנו. ודומה
 לזה אמרו רז"ל אתהך גוצא נחון ותלחוש לה. ולא נדע
 אם נז"ן נחון שורש כנז"ן אדון או נוסף כנז"ן דדון.
 ואיבה. שם מהפעלים השניים על משקל שיבה. ישומך.
 עתיד מהבניין הקל מהפעלים השניים מעניין אשר בסערה
 ישומני. ועניינם עניין מכה וכתיתה.

- כי עשית זאת. עניינו בעבור שעשית זאת הרעה.
 ארור אתה. כלום³ ארור תהיה אתה יותר מכל הבהמה ומכל
 חית השדה והארירא הזאת היא מה שמפרש באומ⁴ על גחנך
 תלך ועפר תאכל וגו'. ואיבה אשית בינך ובין האשה.
 ענינו כהיה שנאה קבועה בינך ובין האשה וגם בין
 זרעך ובין זרעה. הוא יסופך ראש. כלום⁵ הוא יסוף
 אותך שיפת ראש שירצץ ראשך ואתה תשוף אותו לבסוף
 או תשוף עקיבו. ועל דעת המפרשי⁶ באה מלת ראש בחסרון
 הביט כלום⁷ הוא יככה בראש והכנוי במלת הוא שב אל
 זרעה ובא על דרך הנמצא בית יי. כי ששת ימים עשה יי.
 ולפי המכוון בזה העניין תהיה מלת ראש נופלת על ההתחלה
 ועקב על הסוף שהוא כנגד הראש שרוצה בו התחלתו.
 ויהיה עניין המסוק כן. ואיבה אשית בינך ובין האשה
 כלום⁸ כן שמתי טבע שניכם לשנוא האחד את חבירו ולא
 בין שניכם בלבד אלא גם בן זרעכם אשימנו והאיבה
 היא ששמתי ביניכם בטבעכם ובטבע זרעכם חביא בסוף
 לעבוד האחד את חבירו וזה הוא אמרו הוא יסופך ראש
 ואתה תשופנו עקב. הוא יסוף ראשך ואתה תשוף עקיבו
 לא נאמ⁹ אלא הוא יסופך ראש ואתה תשופנו עקב כלום¹⁰
 בסוף רמז בו טבע המציאות ההכרחי. ואין עניין השימה
 בשניהם אחד אך זרע האשה שהוא זרע האדם יוכל לסוף
 ראש הנחש על כרחו של נחש לא יוכל להמלט ממנו.
 אך הנחש אין בו יכולת לסוף מזרע האשה על כרחו רק
 עקיבו הוא הגוף הוא שאין לאדם מלט מידו כאמרו הנו
 בידך אך את נמשו שמור. ואין השימה שמירשנוה
 בעכו¹¹ה בשניהם ממין אחד ולא בנושאים אחדים זה
 אחר זה עד שישוף זרע האשה את הנחש בתחלה והנחש ההוא
 יחזור בסוף וישוף את השף אותו שאין העניין כן.
 אך שיפת זרע האשה לנחש ולזרעו הוא גצוהו והכנעתו
 אותו בתחלה אם ישתדל בזה. ואם יסופנו בתחלה לא

3. באומ³. כך במ. ג. ואומ⁴. 25. מ. ואיך.

26. בעבודה. מ. בעבירה. ג. בעבירה או בעבודה. או בעבודה.

- ישופנו הנחש בסוף כי כבר גוצח ונעבד כמכוון בהם.
 ואמנם אם לא ישתדל להכניעו בתחלה ישופנו הנחש בסוף
 כלום' ימיתו ויכריחו ויאבדהו. וכן מצאנו עניין
 הנחש עם האדם כשלא השתדל להכניעו בתחלה ונסתה לנמתיים
 לו גרם שגזור עליו לשוב אל האדמה לא שיהיה בו חלק
 שיחיה לעולם כלום' גרם לו צאתו מגן עדן שנמצא בו
 מה שאוכלו יחיה לעולם לעבוד את האדמה אשר כל עובדיה
 ישובו אליה עמר כאשר היו וזאת היתה מיתתו שנגזרת
 עליו שימות ביום אכלו מעץ הדעת טוב ורע הנאכל בהסתת
 הנחש. וכל זה נצטרך אליו אם יהיה זרע האשה הנזכר
 במסוק לאו דוקא אך הוא זרע האדם כמו שנראה מקצת
 דברי הרב ז"ל באמרו ואין ספק שזרע האשה הוא זרע
 האדם. אך אם זרע האשה בזה המסוק הוא זרע האשה
 דוקא ורוצה בו הזרע המיוחס לאשה כמו שנראה מקצת
 דברי הרב ז"ל באמרו היות הנחש לא קרב לאדם ולא דבר
 עמו ואמנם היה השתדלותו וקרבו אל חוה וכן מה שאמ'
 בסוף העניין ויותר מזה הקשר הנחש בחוה ר"ל זרעו
 בזרעה ראש ועקב והיותה מנצחת לו בראש והוא מנצח לה
 בעקב יש לומר' ששני העניינים האלה ר"ל שימת זרע
 האשה לנחש בתחלה ושימת הנחש לזרע האשה בסוף הם
 בנושאים אחדים זה אחר זה. כלומר' זרע האשה מנצח
 את הנחש תחלה וזה יהיה כשישמע לאדם או לזרעו ויעמוד
 תחת ממסלתם כמכוון מהם שהאשה הכונה בה ובכל המיוחס
 אליה להשתוקק אל בעלה ולכל המיוחס אליו ולעמוד תחת
 ממסלתו כאמרו ואל אישך תשוקתך והוא ימשל בך וכמאמ'
 החכם ושריך בעת יאכלו. והנחש שף בסוף את זרע האשה
 על כל מנים בין שלא שף אותו בתחלה בין ששף אותו.
 הזרע המיוחס אל האשה אי אפשר לו להנצל משימת הנחש.
 וכן נמצא שהבל מת מחמת קין וקין ובניו מתו במבול
 לא נשאר אחד. וראה שכן הוא המציאות. וכן מה שנאמ'

18. מ. והיתה. לו במקום לה. 23. מ. במכוון.

30. מ. במציאות.

- לשטן במשל איוב הנו ביזך אך את גפשו שמור. נראה
 שמורה על זה אמ' זרע האשה אין לו מפלט מידך. אך
 האדם וזרעו המיוחס לו אין לך שלטנות בו לעולם.
 כלום' שאם יוליד האדם זרע הראוי ליחסו אליו והוא
 5 זרע שיהיה בדמותו ובצלמו כלום' שהושלמה צורתו השלמות
 שאפשר בו לא ישופהו הנחש כי אין לו בו רשות כלל
 רק בזרע האשה כמו שאמרנו. ואולם מה שעושה הנחש לאדם
 באמצעות האשה הוא שיגרום לו שלא יוליד זרע שראוי
 ליחסו אליו כלום' גורם אליו שלא יצא מנזימתו עד
 10 שישוב אל האדמה וכל ימי נזימתו אינו מוליד רק
 דברים שאין להם קיימא והוא מה שכנו רז"ל בהולדת
 רוחות. או אם יוליד יגרום על הזרע ההוא שלא יוליד.
 וכבר נזכר שלא הוחל לקרוא בשם יי עד שהוליד שת
 את אנוש כלום' עד שהוציא לפועל מה שהיה לו להוציא
 15 שהוא תכלית שלמותו.

בראשית, ג, טז

דקדוק המלות

- הרבה. שם הפועל מהבניין הכבד הנוסף. והרונך.
 שרשו הרה והנו"ן נוספת והשם הרון ובהראות למ"ד הפועל
 20 ויתן יי לה הריון. והוא שם נוספל על זמן היות העובר
 בבטן אמו. ועל יציאתו גם כן מבטן אמו כמו הורה גבר.
 ומלת עצבונך משרתת במקום שנים ועניינו הרבה ארבה
 עצבונך ועצבון הרונך. בעצב. שם בשש נקדות ועניינו
 העמל והיגיעה. תשוקתך. שרשו שוק ועניינו התאווה
 25 והחשק. ור' אברהם מיר' תשוקתך משמעתך.

הרבה ארבה עצבונך. ר"ל ארבה ענויך והוא הענוי בעת

- צאת דם בתולים. וארבה עצבון הרוגך והוא ענוי ההריון
 כי ההריון כבוד על האשה. בעצב תלדי בנים. הוא צעב
 הלידה שאין ענוי גומני למעלה ממנו. ואל אישך
 תשוקתך והוא ימשל בך. עניינו כהני בטבע הושקת
 אישך בלבך והוא ימשול בך שלא יהיה הדבר ברשותך רק
 ברשותו. או יאמ' ואל אישך תהיה משמעתך והטע' שתהיי
 נשמעת אל כל מה שיצוה עלייך כעניין וסר אל משמעתך
 כי את ברשותו והוא ימשול בך. ואמרו ואל אישך תשוקתך
 כאילו אמ' שהכונה כמצאותה היא בעבור האדם כמו
 שהתבאר זה באמרו אעשה לו עזר כנגדו שהורה שלא נבראת
 לעצמה רק להיותה עזר. ואפשר לפרש והוא הראוי לומ'
 שהיא תשתדל בכל עת למשוך בעלה אחריה אבל הראוי לו
 שימשול בה. וזה גם כן דרך היצר שכל השתדלותו למשוך
 השכל אחריו. גם יש לפרש כי אמרו ואל אישך תשוקתך
 והוא ימשל בך רצה בזה שני עניינים כי שני עניינים
 הנמצאין בין האשה והאדם נכללו בזה הפסוק. כי יש
 אשה והיא אשת חיל משתוקקת על בעלה במשכנת אחריה
 לרצונו במעט משיכה בלא הכרח גדול כאמרו ואל אישך
 תשוקתך. ויש אשה שאינה אשת חיל אך היא אשה שיוכל
 בעלה למשול בה משכלו ויכריחנה להמשיך אחריה כאמרו
 והוא ימשל בך. ולפיכך כלל בפסוק הזה שני העניינים
 כי אמרו ואל אישך תשוקתך הוא עניין המשתוקקת על
 בעלה ונמשכת אחריה במעט הערה ומשיכה ומשתדלת וטורחת
 לעזרו ולהמציא לו צרכיו ההכרחיים ואינה מונעת אותו
 משוב כמ' שאמ' בטח בה לב בעלה. וכן מצאנו ביפה
 בנשים שאמ' אני לדודי ועלי תשוקתו שהוא כאילו אמ'
 ותשוקתי אליו. ואמרו והוא ימשל בך הוא עניין האשה
 שאינה אשת חיל בסבעה אך עם כל זה היא שיוכל למשול
 בה בעלה וימשכנה אחר רצונו על כרחיה. ועל זה המין
 השני באו כל אזהרות התורה או רובם.

דקדוק המלות

- 5 תאכלנה. ר"ל תאכל פריה או תבואתה והוא דרך קצרה.
וכן והיו באוכלי שלהנך. ודרדר. כולו סתומ ופי'
ר' אברהם קוץ גדול ודרדר קטן ממנו ואין לו דומה
והוא מין ממיני הקוצים. ובבראשית רבה קוץ זה עכבית
דרדר זה כנזס שהוא עשוי דרים דרים. ופי' בעל הערוך
כנזס בלעז קרדוני. תצמיח. מועל עומד מן הכבד.
בזעת. ידוע מדברי רז"ל וזיעה הוא על משקל שינה ושרשו
10 יזע וכמהו לא יחגרו ביזע כלום במקום זיעה או עד
שיבאו לידי זיעה. חוה. חוה. נחחלף במלת חוה היו"ד
בוי"ו כדי שלא תתערב עם זאת החיה אשר תאכלו.
כל חי. שרשו חיי. ועל דעת ר' יהודה המדקדק שרשו חיה.
15 כי שמעת לקול אשתך. עניינו בעבור ששמעת לקול אשתך
ואכלת ממרי העץ אשר צויתך שלא תאכל ממנו יהיה
ענשך שתהיה האדמה ארורה בסבתך שלא תהיה הברכה מצויה
בה כמ' שתראה שהיא מצויה בגן והסע' שלא תוציא מבואה
לרוב. בעצבון תאכלנה. ר"ל בענוי ובצער תאכל
תבואתה שתצטרך לפתח ולשדוד האדמה ולזרעה.
20 וקוץ ודרדר תצמיח לך. האדמה או יאמ' אתה גורם
שתצמח הארץ קוץ ודרדר כאדם האומ' כל זה גורם חסאך
שלא די העצבון שיהיה לך לפתח ולשדוד ולזרוע אלא
שיצמחו קוצים בינות התבואה. ואכלת את עשב השדה.
הוא הלחם שיאכל אחר צאתו מן הגן כי בגן היה חי ממרי
העץ. בזעת אפיקך. כלום' בעמל גדול כי בסבת העמל
25 והיגיעה תצא זיעת הפנים. ורצה בזה שהוא צריך לזרות

7. פ. ודרדר. כנזס. 10. לא. כך במ. ג. ולא.
17. פ. כמה. 19. פ. לשדוד את האדמה. 26. פ. והיגיעת.

ולטחון וללוש ולבשל ולא כמאכל הבהמות. עד שובך
אל האדמה כי ממנה לוקחת. ר"ל כי ממנה רוב הרכבתך כי
העצמות תולדתם מן העפר. ועל כן הם כבודות ואין להם
הרגשה והם מוסדי הגוף. וגם הארץ איננה כולה יסוד
משום כי שבה מורכבת מן הד' יסודות בסבת השעת הגלגל
מביבה ובעליית האידים ממנה ורדת המטר עליה.

5

ויש לדעת כי הרעות שנגזרו לחול על האדם בהתגרשו
מגן עדן אע"פ שנתקלל בהם למי משוטי המסוקים קודם
שגורש ידוע הוא שלא חלו בו עד שיצא ממנו כי כשיצא
ממנו הוצרך לעבוד את האדמה כדי להצמיח לו מה יאכל
כי הגן היה מלא מכל צמח טוב לא היה צריך האדם לטרוח
בעבודתו ועל האדמה הצריכה לעבודתו אמ' לו שלא יאכל
ממנה בהנאה כי נתקללה בעבורו ולא יאכל ממנה דק
בעצבו' ובויעת אף ומעטים יקוה ממנה טוב ותצמיח לו
דע ועשב השדה יאכל כבהמה וסופו לשוב אל האדמה כי לא
ימצא בה מאכל שיאכל שיחיה בו לעולם כמו שהיה מוצא
בגן עדן שגורש ממנו לחטאו.

10

15

ויקרא האדם שם אשתו חוה. ידוע שאותיות א'ו'י'
מתחלפים והוא כאילו אמ' היה. והטע' בעבור שהיא
היתה אם כל חי מבני אדם. ויעש יי אלהים לאדם
ולאשתו כתנות עור וילבישם. כתנות עור כמשמעו
ואונקלו' חרג' לבושים דיקר על משך בשריהון כאילו
הבין כתנות עור כתנות על עור בשרם. וכת' בעל הטלמוד
למי שהמדות קניין לנפש ולא עצם הנפש גמסלו בבגדים
הדבקים לגוף והם חוצה לו כי הם לנפש החכמה כעור
לבשר וכתנות שם לבגדי כבוד וכתנות עור הם לבנים
וחלקים. ובתורתו שלר' מאיר מצאו כת' כתנות אור
ונראה לומר שר' מאיר היה מתקן המשלים להעיר על
הכונה בהם כי כן אמרו בתורתו של ר' מאיר מצאו כת'
והנה טוב מאד והנה טוב מות שהוא הערה על תשובה

20

25

2

30

3. פ. תולדותם. 13. פ. ממנו בהנאה. 23. פ. הכין.
24. פ. כבגדים.

- גדולה למבוכה הקדומה בעניין ההפסד והכלייה. וכן העיר
במסוק הזה על המעשים הטובים ואמ' כהנות אור. ואמרו
ז"ל אילו בגדי אדם הראשון שדומים למנס רחבים סלמסה
וצרים מלמעלה וידוע שהבגדים ההולמים הם על התכונה
הזאת. ומנס הוא כלי זך שמתוכו יראה אור הגר והוא 5
מגין עליו מן הרוח וכן המעשים הטובים מגינים על
אור החכמה כי לולי המעשים הטובים אין קיום לחכמה.
וכן אמרו ז"ל על כתנות עור ככלי פשתן הדקים והוא
כאילו אמ' לבנים וטובים. ועוד אמרו חלקים כצמורן
ונאים כמרגלית. וכל זה משל לדרכים הישרים שהם תפארת 10
לעושיהם ותפארת להם מן האדם.
וכן אמ' המתרגם לבושי דיקר ואמרו על משך בכריהון
הוא על הדרך שאמ' רז"ל כתנות עור דבקים לעור.
וזה למי שהמדות מיוחדות אל הרגשת החי ובלבד אל
חוש המשוש שהוא בכל שטח הגוף. וכאשר יזהר האדם בהם 15
יאמר שכתנות אור על עור לבושו ואז ראוי לשלוח
ידו לקחת מעץ החיים כמו שבא סמוך לו ועתה מן ישלח
ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעולם.

בראשית, ג, כב-כד

דקדוק המלות 20

- כאחד. מלת אחד כאשר תהיה בפתח קטן יהיה מוכרת. ואם
תהיה בפתח גדול יהיה סמוך וכן כאחד שבטי ישראל.
על כן לא יתכן מדרג הדקדוק להיות מורושו היה כמו
אחד כמו שאמ' המתרגם ולפי מירושו היה בעל הטעמים
ראוי שידביק ממנו עם לדעת. ממנו. לשון רבים כמו 25
איש ממנו את קברו. ואע"פ שהוא למדברים בעדמ הנו"ן
בדגש כמו לגסתר לחסרון נו"ן מן. והעניין מבדיל בין

- המדברים בעדם ובין הנסתר. ועתה. הוא שם לזמן
 העומד שהוא אמצעי לפי הדעת ההמוני בין הזמן העובר
 וזמן העתיד וכן הוא במי חכמי הלשון המדקדקי ואולם
 לפי האמת בעצמו אין רק שני זמנים עובר ועתיד כי לא
 ימצא וגם לא ידומה חלק מזמן שלא עבר או שאינו עתיד 5
 לבוא שאחר שהזמן כמה מתדבק כשידמה האדם מה שעבר ממנו
 הוא התחלה למה שעתיד לבוא כאשר הנקודה אשר עליה
 יחלק הקו הוא סוף לאחד החלקים וראש לחלק האחר.
 והדבר ההוא המדומה אשר יחסו אל הזמן המחולק בדמיון
 כיחש הנקודה המדומה אל הקו המחולק יקראוהו הפילוסופים 10
 עתה. סוף דבר יחש העתה אל הזמן הוא יחש הנקודה אל
 הקו ושונים הם בכל דיניהם כי הזמן והקו מין אחד מן
 הכמה. מן. בסגול. ואין למלת מן כנוי ולא קבוץ.
 וישלחו. כל שלוח ואחריו מים עניינו הגרישה והוא
 לגנאי כמ' שלח מעל מני ויצאו. מקדם. מ' ממזרח. 15
 הכרובים. יש מפרשים כנערים. תרגו' ארמית כרביא.
 והנכון שהם מלאכים. להט החרב המתהפכת. עניינו
 ובידם חרב ולה להט כלומ' להב ולה שתי מיות וזה
 הוא מ' מתהפכת. או יהיה מ' מתהפכת מתנועת כלומ'
 מתהפכת ממקום למקום כאשר עושה ביד גבור מנצח במלחמה 20
 שהיא מתהפכת בהנעת ידו כי על הדרך הזאת יהיה בה שמירת
 מניעה כי תכה העובר בה לא בעמדה במקום אחד.
 לשמור. כמשמעו שלא ילך שם. או יהיה מ' לשמור לשקוד
 ולעמוד בדרך עץ החיים וכן יסמרו דרך יי.
- 25 בעבור היות הפסוק זר בעניינו מאד וצריך באור יותר
 כדי שיסכים אל המציאות גבארהו במאמר רחב ונזכור
 בו מה שכתבו החכם ר' שמואל אבן תבון ויתר החכמים
 בבאורו. והוא שעל דרך האמת צריך לדעת כי אמרו ועתה
 מן יסלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעולם אין

- כונתו ולא כונת אמרו וישכן מקום לגן עדן את הכרובים
ואת להט החרב המתהפכת לשמור את דרך עץ החיים למנוע
החיים מכל מי שאיפשר לו לקבלם חלילה חלילה כי עמו
ית' מקור חיים והוא המשפיע חיים לכל הראוי להם.
ולו היה אפשר ליתוש קטן לחיות חיים תמידיים לא היה
מונעם ממנו והראיה על זה אמרו ויצו יי אלהים על
האדם לאמר מכל עץ הגן אכול תאכל. הנה צוהו לאכול
מכל עצי הגן אשר בתוכם עץ החיים קצתם לחיות בו חיי
שעה וקצתם לחיות בו לעולם. לא מנע רק עץ הדעת שאין
לו צורך הכרחי ולא עזר בחיי שעה והוא המונע והחושך
מחיי עולם וגורם המות התמידי ומפני שכולו רע נמנע.
כי האל הטוב לא ימנע הטוב ולא בא למנוע אכילת עץ החיים
רק להודיע שטבע המציאות חייב להיות שומריו הכרובים
ולהט החרב המתהפכת כי הוא ית' לא ימנע טוב מבעליו
ומי שימצא החיים הוא ימיק רצונו כאמרו מוצאי מצא חיים
וימק רצון מי הודיע שבמצוא המוצא החכמה שהיא החיים
הגיע אל רצון הש' ית' כי רצונו מן האדם שיאכל מעץ
החיים ויחיה לעולם. ויש לדעת כי משה רבינו ע"ה
לא אמ' בבאור שמי שלא יאכל מעץ החיים ימות כי מן
הנראה שאין תכלית עץ החיים ועניין אכילת עץ הדעת
שני המכים שאין ביניהם אמצעי. אך אפשר שלא יאכל
אדם מעץ החיים ולא מעץ הדעת אע"פ שלא זכרו אדון
הנביאים כלל. ואולם מקום הספק הוא אם יש בין
חיי העולם המכוונים באמרו ואכל וחי לעולם ובין המות
המכוון באמרו כי ביום אכלך ממנו מות תמות אמצעי
זולתי כל אחד משניהם עד שיהיה האמצעי ההוא הנמצא
בין המות ובין החיים הנזכרים לאמצעי הנזכר בין
שני האוכלים הנזכרים. או אין בין המות והחיים
הנזכרים אמצעי אבל יהיה כל מי שלא יחיה החיים ההם
ימות המות ההוא וכל מי שלא ימות המות ההוא יחיה

- החיים ההם. ואדון הנביאים ע"ה לא באר האמצעי
הנמצא בין שני האוכלים ולא זכרו והוא מי שלא יאכל
מעץ הדעת ולא מעץ החיים ואף כי יודיע מה משפטו
בהמצאו אם/כדין אוכלי מעץ החיים או כדין אוכל מעץ
הדעת או דינו דין שלישי. והחכם שלמה ע"ה זכר
האמצעי באמרו וחוטאי חומס נמשו שהוא אומ' על מי שלא
אכל לא מעץ החיים ולא מעץ הדעת. ויש לדעת כי אין
עניינו עניין החיים הנמצאים לאוכל עץ החיים שאילו
היה כן מה היה החמס שחומס נמשו ולמה היה נקרא חוטא.
ועוד שאילו היה החוטא אשר בארנו מהותו מביע אל
החיים ההם היה כל מעשה מוצא החכמה מוסף אל מעשה
חוטאה מותר אין צריך לו אחר שלא מביע במעשה המוסף
לדבר מוסף על מה שהביע אליו חוטא החכמה. וזאת
ראיה ברורה שאין חוטא החכמה מוצא החיים שימצאם
מוצאה. אמנם לא באר עניין חסיסת הנפש אם הוא עניין
המות בשוה או הוא עניין ממוצע בין החיים והמות.
ומי שמקח הש' ית' עיניו יתבאר לו אמתת זה העניין
ר"ל עניין מי שלא אכל מעץ החיים ולא מעץ הדעת אם
משפטו כמשפט אוכל עץ הדעת או משפט ממוצע בין אוכל
עץ הדעת ומשפט אוכל עץ החיים. ובאמרו כי מוצאי
מצא חיים וימק רצון מיי באר כי במצאו החכמה והחיים
הביע אל רצון הש' ית' ממנו אשר צוהו לאכול מכל
עץ הגן אשר בתוכם עץ החיים שאוכלו יחיה לעולם והתרה
בו שלא לאכול מעץ הדעת טוב ורע כדי שלא ימות.
וכן גלה שלמה ע"ה באמרו וחוטאי חומס נמשו כי אמרו ביום
אכלך ממנו מות תמות וכן אמרו ואכל וחי לעולם החיים
והמות האילו אשר יזכור בהם הם לנפש ר"ל חיי הנפש
ומיתת הנפש. הנה התבאר שלא בא הכתו' למנוע אכילת
עץ החיים חלילה לש' ית'.
- ויש לומר כי אע"פ שנשתוו הכרובים ולהט החרב המקפכת

2. פ. מי שלא יאכל. 10. פ. חוטא. 21. פ. נמצאו.
20. ואכל. ליתא בפ.

- בשמירת דרך עץ החיים שהם שני מינים חלוקים האחד
מביא אליו על צד היותו אמצעי כזן האדם ובין עץ
החיים ר"ל שלא ישיגהו כי אם בו. והאחר מונע וחושך
ממנו. ופי' החכם האמתי בטע' מניעתו העלם האור
טרואה בו הדרך פעם אחר פעם עד שלא יוכל הרוצה ללכת
בו דרך ישרה תדירה אך פסקי פסקי כאילו האור טרואה
בו הדרך ההוא הוא כאור להט החרב המתהפכת שהאדם
רואה אותו מעט ותחמך החרב ויעלם הלהט וכן תמיד
יראה ויעלם והעלמת האור יתייחס אל טבעי האדם ויצריו.
והצד השווה בשמירת שני המינים שאי אפשר לאדם להשיג
אל עץ החיים עד שימצאם שניהם בדרכו.
גם יש להתעורר שלא זכר בעניין עץ החיים רק האדם
לא האשה אע"פ שהיא היתה הלוקחת ממרי עץ הדעת האוכלת
ממנו תחלה והמאכלת אישה בסוף. ואולם בעץ החיים
אין לה שליחות יד כל עקר כמו שאין לאדם בעצמו ובידו
לקחת ממרי עץ הדעת רק באמצעות האשה ומידה. ואילו
כוון בעץ החיים המניעה על דרך העונש היה יותר ראוי
למנעו מן האשה החוטאת והמחטיאה. אך אין בעניין
מניעה מכוונת בעצמה אך הודעת טבע המציאות בעניין
השומרים ושהאדם לבדו יוכל לשלוח ידו אליו ולאכול כמו
שנאמ' אליו לבדו מכל עץ הגן אכול תאכל והיה בכללם
עץ החיים ובשלחו ידו אליו יצא מכלל האדם וישוב
מבני עליון וחי לעולם.
ומפני שאמרו וישכן מקדם לגן עדן את הכרובים וגו'
מרחיק למי הנראה ממנו בתחלת העיון אמתת מה שאמרנו
נראה לפרשו בעניין זה והוא שאמרו וישכן מקדם לגן
עדן וגו' לא נכתב במקומו הראוי לו. שאף החושבים
שאמרו הן האדם היה כאחד ממנו ואמרו וישכן מקדם
לגן עדן כוון בהם ובעניינם מניעת אכילת עץ החיים
מן האדם היה ראוי למי דעתם לסמוך אמרו וישכן מקדם

1. דרך. ליחא במ. 3. מונע. מ. מוטב. 7. מ. באור.
9. מ. טבעו. ויצריו. 11. עץ. מ. ארץ. כדרכו.

- לֹגֶן עֵדֶן לֵאמֹרוּ וְחַי לְעוֹלָם. וְכֵן הָיָה לוֹ לְשׁוֹם מִלֵּת
וַיִּשְׁכֵּן בְּבִנְיָיִן הָעֵתִיד עַד שֶׁיְהִיָּה הַסֹּדֶר כֵּן, וַיֹּאמֶר יי
אֱלֹהִים הֵן הָאָדָם הִיָּה כְּאֶחָד מִמֶּנּוּ וְגו' אֲשֶׁכִּין מִקְדָּם לֹגֶן
עֵדֶן וְגו' אוֹ אֲשֶׁכֶן בֶּגֶן עֵדֶן וְלִהְיוּ לְמַנְיָהֶם פֶּסוּק
וַיִּשְׁלַחְהוּ יי אֱלֹהִים מִגֶּן עֵדֶן וּרְאֵשׁ הַפֶּסוּק הֵבֵא אַחֲרָיו 5
וְלִסְמִכָּם לַפֶּסוּק וַיַּעַשׂ יי אֱלֹהִים לָאָדָם וּלְאִשְׁתּוֹ כְּתָנוֹת עוֹר
וַיִּלְבִּישֵׁם עַד שֶׁיְהִיָּה הוּא סוֹף הַפֶּסוּק וַיִּכְתּוֹב מִיָּד וַיֹּאמֶר
יי אֱלֹהִים הֵן הָאָדָם הִיָּה כְּאֶחָד מִמֶּנּוּ וְאַחֲרָיו אֲשֶׁכִּין מִקְדָּם
לֹגֶן עֵדֶן. כִּי אִי אֵימֶשֶׁר לָהֶם לֹמֶ' שֶׁהִשְׁלוּת גַּם הוּא עָשָׂה
כְּדֵי שֶׁלֹּא יִשְׁלַח יָד לֵאכּוֹל מֵעֵץ הַחַיִּים וּמִירְאָתוֹ שִׁיָּשׁוּב אֶל 10
הַגֶּן בְּלֹא רָאוֹת וַיִּגְנוּב מֵעֵץ הַחַיִּים הַשְׁכִּין הַכְּרוּבִים לְתוֹסַפֶּת
שְׁמִירָה. אוֹ אִם הָיָה הַשְׁכָּנָת הַכְּרוּבִים תַּחֲלָה לְפָנֵי הַשְׁלוּת
שֶׁלְּחֹ מִירְאָתוֹ שֶׁלֹּא יִהְיוּ אֶל עֵץ הַחַיִּים וְלֹא יִירָא הַכְּרוּבִים
וְלֹא לֵהֱטֵחַ הַחֶרֶב הַמִּתְהַפֶּכֶת. שֶׁהָיָה מִבְּאֵר הַכְּתוּ' שֶׁלֹּא שֶׁלְּחֹ רֶק
לַעֲבֹד אֶת הָאָדָמָה לְהַצְטַעַר בָּהּ בְּכָל הַצַּעֲרִים שֶׁנִּזְכְּרוּ לְמַעַל 15
בַּפֶּסוּק וּלְאָדָם אִמֶ' וְגוֹמ' וְקוֹץ וְדִרְדֹר תַּצְמִיחַ לָךְ וְגו'
בְּזַעַת אִפִּיךָ תֹאכַל לֶחֶם וְגו'. וְלִמִּי דַעַתָּם הָיָה לוֹ לֹמֶ'
וַיִּשְׁלַחְהוּ יי אֱלֹהִים שֶׁלֹּא יִשְׁלַח יָדוֹ לִקְהַת מֵעֵץ הַחַיִּים וְאֶכֶל
וְחַי לְעוֹלָם כְּמוֹ שֶׁאִמֶ' בַּהַשְׁכָּנָת הַכְּרוּבִים. וְאַחֲרֵי שֶׁהוּא כֵּן
הָיָה רָאוּי לְהִיּוֹת הַסֹּדֶר לִמִּי דַעַתָּם כְּמוֹ שֶׁאִמְרָנוּ. אֲךָ אֵין 20
עֲנִיִּין כּוֹנֵן הַפֶּסוּקִים הָהֵם לְמַנּוּעַ אֲכִילַת עֵץ הַחַיִּים שֶׁאֵין
עֲנִיִּין לְשַׁמֹּר אֶת דֶּרֶךְ עֵץ הַחַיִּים כְּעֲנִיִּינוֹ אֵילוֹ אִמֶ'
לְשַׁמֹּר אֶת עֵץ הַחַיִּים שֶׁאֵין הָיָה נִרְאָה בְּלֹא סֵמֶךְ לְהַבִּין מִמֶּנּוּ
הַמַּנְיָעָה כְּעֲנִיִּין כֶּסֶף אוֹ כְּלִים לְשַׁמֹּר שְׂרוּצָה בּוֹ לְשַׁמֹּר
מִבְּנֵי אָדָם שֶׁלֹּא יִקְחוּם. וְהֵנָּה מִצְאָנוּ וְשִׁמְרוּ דֶּרֶךְ יי לַעֲשׂוֹת 25
צִדְקָה וּמִשְׁפָּט שֶׁהוּא כְּעֲנִיִּין וְשִׁקְדּוֹ עַל דֶּרֶךְ יי וְכֵן עֲנִיִּינוֹ
הֵנָּה לְשִׁקּוֹד עַל דֶּרֶךְ עֵץ הַחַיִּים וְלַעֲמֹד בּוֹ. סוֹף דְּבַר
לֹא כּוּוֹן בְּאֶחָד מֵהֶם הַמַּנְיָעָה כָּלֵל וְאַמֵּת שֶׁלֹּא נִכְתַּב פֶּסוּק
וַיִּשְׁכֵּן מִקְדָּם לֹגֶן עֵדֶן אֶת הַכְּרוּבִים וְגוֹמ' בַּמִּקְוֶמוֹ הָרָאוּי
לוֹ כְּמוֹ שֶׁהוּא מְבֹאָר. וְאוֹלָם מִלֵּת וַיִּשְׁכֵּן הַמִּנְוָה עַל 30

7. הוּא. לִיתָא בַּמ'. 9. מ'. שֶׁהִשְׁלִיחַ. 22. מ'. בְּעֲנִיִּינוֹ.

24. מ'. בְּעֲנִיִּין.

העבר הוראתה כמכונן בה כי בלא ספק כוננתה היא להודיע
טבע המציאות בעץ החיים כי כן הטביעו הש' ית' בתוך
הגן עם שומריו הנזכרים ומקומו היה אחר ויצמח יי אלהים
מן האדמה כל עץ נחמד למראה וגו' עד שיסמוך לו וישכן
מקדם או השכין בגן את הכרובים. כי נראה שמפני 5
שלא נכתב במקומו כתב בו מקדם כלום מתחלה כשהצמיח
עץ החיים בתוך הגן השכין הכרובים בו. ואמרו לגן
עדן כאילו אמ' בגן עדן כי שרש השכין שמושו גם
בלמ"ד אמ' וכבודי לעפר ישכן סלה ועניינו בעפר.
גם בנטיעת הגן כתו' מקדם מפני שזכרו אחר בריאת 10
האדם ובא להודיע שהגן נטע קודם בריאתו. אך עניין
הצמחת עץ החיים ועץ הדעת והשכנת שומרי דרך עץ החיים
אפשר שצם בריאת האדם נעשו שאין להם מציאות זולתו.
ואין למרש מקדם לגן עדן שיהיה עניינו קודם נטיעת
הגן כי מי ישים שומרים לדבר קודם היותו. אך נטע 15
הש' ית' תחלה את הגן ויצר האדם והצמיח העצים בגן
הנחמדים למראה וטובים למאכל ועץ הדעת טוב ורע ועץ
החיים בתוכם והשכין שומרים לדרך עץ החיים.
והחכם האמתי כמו שאמרנו מי' כדמות אור להט החרב
המתהפכת נראה מדבריו שהוא לא הבין שיהיו מונעים 20
כלל כי הוא הבין בלהט שהוא מראה הדרך באורו אך
לא תמיד כלהט חרב מתהפכת. והעלמת האור ההוא מיחס
אותו אל טבעי האדם ויצריו. כן נראה מדבריו.
ונשאר לנו לתת טעם למה לא נכתב אמרו וישכן מקדם לגן
עדן וגו' במקום הראוי לו וכתבו עם גירוש האדם מגן 25
עדן בחטאו באכילת עץ הדעת. ונראה כי כאשר חטא
אדם באכלו מעץ הדעת ונגרש בחטאו מגן עדן למי מה
שאמרנו שהגירוש היה תחלה ואמ' הש' ית' אחר כן
כמדבר עם משרתיו הן האדם היה כאחד ממנו וגו' עכונת
אמרו מן ישלח ידו הוא עניין אולי ישלח ידו ראה 30

3. מ. אחד. 4. מ. מביא וטוב למאכל אחר למראה.

20. מ. הכין. 22. מ. בלהט.

לסמוך אל העניין הזה עניין וישכן מקדם לגן עדן
וגו' להורות שאי איפשר לאוכל מעץ הדעת לקחת ממנו
ולאכול ממני שאי אפשר לעבור השומרי' ההם.
אך המכים והפוצעים יכוהו מכת מות כמ' שאמ' ביום
אכלך ממנו מות תמות. אך מי שלא יאכל מעץ הדעת
אפשר לו לעברם ולקחת מעץ החיים ולאכול ולחיות לעולם
כמו שאמ' כמעט שעברתי מהסער כמצאתי את שאהבה נפשי
אחותיו ולא ארמנו וגו'. ועשה זה עד שיסתדל כל
אדם להשמר משמוע לקול האשה לאכול מעץ הדעת טוב ורע
אחר שהוא מונע מהשיג אל עץ החיים. ונראה כי שני
מיני השומרים אי איפשר שלא יפגעו בשניהם כל אדם
בהכרח. אך קצתם לא יפגע רק במין האחד וקצתם יפגע
בשניהם. וכן נראה מדברי הרב ז"ל שלא הבין עניין
להט החרב רק על הכת האחרונה מן הכתות אשר זכר.
אך בראשונה כתב שהוא באור תמיד יום ולילה לא יטבות.
ויראה כי הכת ההיא ואם היא מעטה היא כת מי שמצאו
אשת חיל בהיותה בתבליט השלמות שאפשר בה בטוב מדותיה
שהם לא יפגעו במכים ופוצעים ר"ל לא יוכו ולא יופצעו.
אך הכתות שזכר אחריה הם שלא מצאו אשת חיל המתוארת
אך למטה ממנה. ועם כל זה ימשלו באשה אשר נתן להם
האלהים תחת השמש ויכריחוה לבלתי שמוע לקול הנחש.
ואשר איננה אשת חיל היא על מינים רבים למי קרבתה
במדותיה למדות האשה שהיא אשת חיל הנזכרת ורחקה
מהם. כי כפיהם יסרח בעלה למשול בה ולכופה.
וכל אילו הכתות האחרונות יפגעו במכים ובפוצעים
ויוכו ויופצעו ואולי יעברו וישיגו. וכל מין למי
מה שהוא ירבו מציעותיו וימעטו. ואפשר שזה הוא
ההפרש בין צדיק גמור ובין בעל תשובה ר"ל המושל
ביצרו. שהצדיק גמור אם הוא נמצא ישיג אל החיים בלא
הכאה ובלא מציעה כלום בלא יגיעה ובלא מניעה.

3. מ. לעבוד. 6. מ. לעבדם. 13. מ. הכין. 17. מ. בו.
18. יומצעו. מ. ימצעו. 22. למי. מ. לבלתי.
24. מהם. מ. ממנה מהם. ובנ. מהם כתוב מעל למלת ממנה.
25-6. מ. במוכים ובפוצעים ויזכו וימצעו. 27. שהוא ליחא במ.

ובעל תשובה המושל ביצרו וזכה ויופצע קודם שיגיע אליהם.

ואחרי שהקדמנו מה שראוי להקדים נשוב אל באור הפסוקים

ונאמ' כי אמרו ויאמר יי אלהים הן האדם היה כאחד

ממנו לדעת טוב ורע מלת היה משרתת עצמה ואחרת עמה

והוא כאילו אמר הן האדם היה כאחד ממנו והיה לדעת

טוב ורע. ועניין היה כעניין גברא ונמצא כלומ'

הוטבע כן עד שיהיה עניינו הנה שפתי באדם שתי כחות

אילו. האחד שפתייו כאחד ממנו כלומ' עשיתיו בצורה

שכלית אשר בה יוכל להדמות בנצחות כי בה לבד מחלקי

האדם הוא אפשר בו להיות נצחי. ושפתי בו גם כן כח

לבחור דעת טוב ורע. שתי כחות אילו באדם בלא ספק

אע"פ שהראשונה היא המכוונת בו בעצם כונה ראשונה

והאחרת היא במקרה וכונה שנייה. ויהיה עניין

אמרו ועתה מן ישלח ידו לנושא גם כן עניין שלא נזכר

במורו. והוא כאילו אמ' ועתה כמו שהוציא בבחירתו

הכח שיהיה בו לדעת הטוב והרע אל המועל אולי כן

יוציא בבחירתו הכח האחר שבו אל המועל וישלח ידו

ולקח ואכל מעץ החיים וחי לעולם. ואז יהיה כאחד ממנו

מצד הנצחות.

וזה מאין ספק נמצא במין האדם בכללו לפי דעת התורה

האמתית והנמשכים אחריה ר"ל שקצתו מוציא הכח האחד

משתי הכחות הנמצאים בו אל המועל וקצתו מוציא הכח

האחר. אך מוציאי כח בחירת דעת טוב ורע הם הרוב כי רבה

דעת האדם בארץ וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום.

ולא נמצא בהם טוב רק נח להיותו צדיק תמים מתהלך את

האלהים כלומ' שב מבני עליון ויצא מכלל האדם עובד

האדמה הנאמ' בו וישלחתי יי אלהים מנן עדן לעבוד

את האדמה. וכן זכרה התורה תחלה בעניין האדם

הוציאו כח בחירת דעת טוב ורע אל המועל ולא זכרה

10. מ. כי כה. 12. מ. באדם. 14. מ. העניין.

8-17. אולי... המועל. ליתא במ. 19. מ. ואכל וחי.

24. דעת. ליתא במ. 30. דעת. ליתא במ.

- היותו מוציא הכח האחר. אך אמרה בו מן ישלח ידו.
 כל זה להורות על מיעוט האחד ועל רבוי האחר כמאמ'
 החכם אדם אחד מאלף מצאתי וכאמרם ז"ל ראיתי בני
 עלייה והם מועטים. ומבואר הוא ששתי הבחנות הנזכרות
 יש באדם עם השאיר לו הבחירה להוציא אי זה מהם שירצה
 אל המועל מאמרו מכל עץ הגן אכול תאכל ומעץ הדעת
 טוב ורע לא תאכל ממנו. והיה בכלל עץ הגן עץ החיים.
 ואם כן היה לו רשות לאכול ממנו ובידו שלא לאכול
 שהרי לא אכל. והזהירו אותו שלא לאכול מעץ הדעת
 מורה שבידו היה לאכול ממנו ולולי זה לא צוה לבלתי
 אכול ממנו. ובידו לאכול שכבר הוציאו אל המועל.
 ומנעו אותו מהוציא זה הכח אל המועל מורה שאע"פ
 שהיא נמצא אין מציאותו מכוון בעצם אך בכונה שיגית
 וכל מי שלא יוציאהו אל המועל הרי זה משובח ועל זה
 נמנע.
- 15 אך אם איפשר במין אחד מן האדם שיאכל מעץ הדעת
 ואחר כן יעזוב אכילתו וישלח ידו לקחת גם מעץ החיים
 ויאכל ממנו נראה שהוא אפשר. וזה הוא כת בעלי
 תשובה שעומדים במקום שאין צדיקים גמורים עומדים.
 ואולי כי אדון הנביאים אל זה דמו כשסמך לחטא האדם
 ועתה מן ישלח ידו וגו' קודם שזכר גירושו מגן עדן
 להורות שהוא בעצמו שאכל מעץ הדעת טוב ורע איפשר
 לו לעזוב אכילתו ולשלוח ידו ולקחת מעץ החיים ואכל
 וחי לעולם ולא יתגרש. אך מי שיחמיד לשמוע לקול
 האשה ולאכול מעץ הדעת ישולח ויגורש בלא ספק והם
 הרוב כמו שאמרנו. לא שיהיה כונת המסוק ועתה מן
 ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים נשלחה ונגרשה כדי
 שלא ישלח ידו אליו כמו שיבין ממשוטי הדברים מי שלא
 ישיב אל כונתם ויהמוך דברי אלהים חיים אשר עמו
 מקור חיים. ורצונו ברשע שישוב ויחיה. והראיה
- 30

- על זה סאמר הנביא כי לא אחפוז במות המת. ויהיה
עניין כי לא אחפוז במות המת כלום. לא אחפוז שישאר
הרשע בעניין מיתתו ו"ל רשעו ויעמוד בה. אך שישוב
ויהיה. כי מעת שיחטא הרשע ימות כאמרו באמרי לרשע
מות חסות ובו נאמ' חי אני נאם יי אם אחפוז במות הרשע
כי אם בשוב רשע מדרכו וחיה. שהוא כאילו אמ' אם
אחפוז במות המת כי אם בשובו מדרכו הרעה שהיא מיתתו.
כן האדם ביום שאל מעץ הדעת מת כמו שאמ' לו מי שלא
ישוב כי ביום אכלך ממנו מות חסות. ובו אמ' מן ישלח ידו
ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעולם. כלום הוא שמת
אולי יחיה. ומכאן יש ראיה גדולה למה שאמרו רז"ל
רשעים אפי' בחייהם קרויים מתים צדיקים אפי' במיתתם
קרויים חיים.
- ודע כי אע"פ שאמ' הכתו' ויגורש את האדם אין ספק
ששניהם גורשו האדם ואשתו ונתקללו בצערים בחייהם
ובשובם אל האדמה במותם. ואמרי שגורשו שניהם ונתקללו
בצער חייהם ובשובם אל האדמה ואע"פ שלא נמצא כל זה
רק באדם ולא נמצא באשה רק קללת הרבות העצבון וההריון
הוא מפני שבודאי האשה היא הראויה בכל הקללות ההם
יותר מן האדם. כי האשה לא נכנסה בגן עדן רק עם
אדם ובגלל אדם אין לה בעצמה להכנס בו וכן כתו'
וישם שם את האדם אשר יצר ולא זכר האשה. אם כן
כשגורש האדם ושולח הוא שולחה היא וגורשה בודאי.
רק הנחש לא הוצרך לבאר שגורש מגן עדן כי לא היה
כניסתו בו רק עם האשה בבואה בא ובצאתה יצא. ועל
כן לא הוצרך לקלל האשה בכל הקללות ההם כי ראויה
היא להם בטבעה לולי האדם שאיפשר שיחסר לה מהם אם
תשמע אליו ותעמוד תחת ממסלתו. ואחרי שהיא גרמה
לו לאדם שימשלו בו הרעות ההם מי יצילנה מידם ואין
צריך לומר הנחש.

- ויש מפרשים זה המסוק בעניין אחר והוא זה. אומרים
 כי יש לנו להתעורר כי על מלת ממנו יש הזקף קטן
 ויורה כי איננו דבוק בעניינו עם לדעת טוב ורע הבא
 אחרינו. גם יש להתעורר שאמ' היה כאחד ממנו ולא
 אמ' הוא כאחד ממנו. ומלת מן הוא בעניין לא על דעת 5
 רז"ל או הוא בעניין אולי ושם. וצריך לדעת כי לא
 דמה האל ית' את האדם למלאכים סצד ידיעתו טוב ורע
 כי הוא צוהו שלא יאכל מעץ הדעת טוב ורע מן ימות.
 אמנם הכונה בבריאת האדם היא שיאכל מעץ החיים ויחיה
 לעולם ויורה על זה שהושג בגן עדן ונודע לו כי 10
 עץ החיים הוא בתוך הגן אשר האוכל ממנו יחיה לעולם
 ובאר לו מקומו שהוא בתוך הגן שעניינו באמצע הגן.
 גם נודע לו שיש בגן עץ הדעת טוב ורע אשר האוכל ממנו
 ימות. גם ידוע כי רצון האל ית' הוא שיחיה האדם
 ולא ימות אחרי שצוהו ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל 15
 ממנו כי ביום אכלך ממנו מות תמות. הנה שבמסוק
 הזה צוהו שלא יאכל ממנו והודיעהו שביום אכלו ממנו
 מות ימות.
- יהיה למי ההקדמות הנזכרות עניין המסוק אשר אנחנו
 בביאורו כן. ויאמר יי אלהים הן האדם היה כאחד ממנו 20
 ר"ל שהיה בכחו ליקח מעץ החיים ולחיות לעולם
 לדמיון המלאכים הנקראים בשם אלהים ונטה לדעת טוב
 ורע ר"ל שהגיה אכילת עץ החיים וכוון לדעת טוב ורע.
 והנה מעתה לא ישלח ידו לקחת גם מעץ החיים ולחיות
 לעולם כי הנה טרם אכלו מעץ הדעת שהוא סבת המות 25
 לא השכיל לקחת מעץ החיים ולחיות לעולם כל שכן שלא
 ישלח ידו ליקח ממנו מעתה אחרי שאכל מעץ הדעת טוב ורע.
 ואם נפרש מלת מן כמו אולי ושם יהיה עניינו ועתה
 אין צורך בעמידתו יותר בגן לתקוה ממנו אולי ישלח
 ידו ויקח גם מעץ החיים כי בודאי לא יעשה זה אחרי 30

שניסת אחרי אשתו ואכל מעץ הדעת טוב ורע. ולכן אמ' אחרי ויטלחהו יי אלהים מגן עדן לעבוד את האדמה. וכת' הרב ז"ל בראש פרק חמישי מספר המדע רשות כל אדם נתונה לו אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות צדיק הרשות בידו. ואם רצה להטות עצמו לדרך רעה ולהיות רשע הרשות בידו הוא שכתו' בתורה הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע כלומר הן מין האדם היה יחיד בעולם ואין מין שיני דומה לו בזה העניין שיהיה הוא מעצמו בדעתו ובמחשבתו יודע הטוב והרע ועושה כל מה שהוא חפץ ואין מי שיעכב בידו מלעשות הטוב והרע וכיון שכן הוא בן ישלח ידו.

5

10

בראשית, ד, א-ב.

והאדם ידע את חוה אשתו. הידיעה הזאת היא מעולת המסגול. כמ' ואיש לא ידעה. אשר לא ידעו איש ודומיהם. וכת' ר' אברהם כי כאשר ראה שלא יהיה בגופו בעצמו לעולם הוצרך להתיינות המין על כן אמר קניתי איש את יי. ותלד. עתיד מהבניין הקל מהפעלים שהם"א שלהם יו"ד. ולשון לידה נוספת על הנקבה ברוב ומעמי' על הזכר והבניין הכבד נוסל על הזכר כמו ויולד בנים ובנות והדומה לו. ואמרו קניתי איש את יי אם הוא מעניין השדה אשר קנה אברהם יהיה עניינו קניתי בתפילתי ובמעשי איש מיי. והעניין בקשתיו מהש' ית' ונתנו אלי וכאילו קניתי בתפילתי ובמעשי. ובאה מלת את במקום מן. ואם קניתי הוא מעניין קונה שמים וארץ יאמ' אני קניתי איש עם יי שהש' ית' ואני נשתתפנו בו כי אני הרייתי ממנו והוא ית' נסח בו נשמה ובעבור היותה היא ואדם כגוף אחד אמ' על מעולת

15

20

25

שניהם קניתי. ותוסף ללדת את אחיו/הבל. עניינו /את
והוסיפה עוד ללדת בן אחיו שהיה אחיו שלקין הנזכר
אחרי שנולד. ואפשר שאם את אחיו בעבור שהיה אחיו בעניין
העמידה בעולם כי שניהם נמחו מן העולם ולא היה
להם קיום כי הבל נהרג על ידי קין וכל הזרע שיצא
מקין נמחה במי הטבול. ואולי כי בעבור זה נקרא הבל כי
בהבל בא ובחשך ולך.
וכת' אחד מהחכמים בבאור שמות בני אדם הראשון כבר
התבאר בטפרי החכמה כי יש באדם שלש כחות ואילו הם.
כח הגדול והוא בכבוד. וכח החיים והוא בלב. וכח
הדבור והוא במוח. וזה על דעת קצת החכמים. ואע"פ
שאילו הכחות שלשה הלב מקורם והוא הראש הראשון לכחות
הגוף. וממנו יתפשט בן. ושאר האיברי' הם כליו
שהוא מועל בהם וזה על דעת הגדול שבמילוסופי'.
וכפי אילו הכחות נחלקים בני אדם. החלק הראשון והוא
החלק הדומ' לכת הגדול הם עובדי האדמה והסוחרים
והדומים להם שהם מתעסקים ביישוב העולם. ומזה החלק
היה קין וכל מעשיו היו גופניות כמו שהעיד עליו
הכתו' באמרו וקין היה עובד האדמה כי לא היתה השגחה
אלא באדמה בלבד כי זה היה טבעו בהכרח. והחלק
השיני הדומה לכת החיים הם מנהיגי המדינות והעוסקים
בחכמה המדינית והדומים להם טבעלי הנימוסים המסתכלים
לתת סדר שלם בין בני אדם למען שיהיה משאם ומתנם
ביושר ובאמונה כשיגיע כל אחד מהם אל חקו כי בזה
קיום המין. ומזה החלק היה הבל וכל מעשיו היו
רוחניים כמו שהעיד עליו הכתו' באמרו ויהי הבל
רועה צאן. ומלת רועה כמו מנהיג כמו שאמ' הכתו'
י רועי. האלהים הרועה אותי מעודי. וזה היתה
השגחתו בדברים הרוחניים. והחלק השלישי הדומה לכת
הדבור הם החכמים והמגלגלומים המשיגי' האמת

12. נ. ופ. השלשה. מקורם. כך נקוד בג. 17. ומזה.
פ. והוא. 22. פ. הנימוסים. 28. מעודי. ליתא בפ.

- המעיינים בחכמה העליונה שהיא התכלית ומזה החלק
היה שת. ולהמציא זה היתה הכונה שהמציא בני אדם
השנים. והם קודמים לזה בהכרח בזמן והוא קודם
להם במעלה. וכל מעשיו היו שכליים והשגחתו היתה
בדברים האלוהיים הנצחיים ועל כן זכה אל החיים
הנצחיים. ומפני זה נאמ' בעדו ויולד בדמותו כצלמו.
ומה יקרו דברי חכמינו ז"ל באמרם ויולד בדמותו
כצלמו. מכאן אתה למד שלא היה קין לא מזרעו ולא
בדמותו ולא כצלמו ולא מעשיו דומים למעשי הבל אחיו
עד שנולד שת והיה מזרעו ומדמותו שלאדם אביו שנ'
ויולד בדמותו כצלמו. ודמות וצלם מורים על ההשגה
השכלית אשר בה האדם אדם אמתי והיא הצורה הנשארה.
וראה והסתכל אם אתה מן המבינים היאך אמ' שלא היה
קין מזרעו אלא שת והוא האמת. ויש להתעורר ולהסתכל
במה שאמרו ז"ל כי קין לא היה מזרעו ולא מדמותו.
כלום' שאין ערך ביניהם כמו שאין ערך בין הגומני
והאלוהיי. והבל היה אמצעי בין שניהם. ועל כן
לא נאמ' בו שלא היה מזרעו ומדמותו מפני שהיה בינו
ובין שת קצת ערך כי לא היה גומני לגמרי ולא אלוהיי
לגמרי. על כן לא נתקיים המציאות אלא לשת לבדו.
וכל מה שהיה מוליד קודם שת לא היה לו קיום אלא
זמן מועט. ואל זה רמזו רז"ל באמרם על אדם הראשון
כי היה מוליד קודם שת רוחות וסדים.
ואמרו עוד ז"ל והיה כעץ שתול על פלגי מים. מלמד
ששתלו בגן עדן. אשר פריו יתן בעתו. זה קין.
ועלהו לא יבול. זה הבל. וכל אשר יעשה יצליח. זה שת.
וזה המאמר מעיר על עניין עמוק.
וממה שצריך גם כן לדעתו הוא כי קין ייחסתו חוה
אליה באמרה קניתי איש את יי לא מצאנו שנתייחס כלל
אל האדם. ושת אע"פ שנתייחס אל חוה בתחלה בלידה

6. פ. כצלמו. 9. פ. למעשה. 19. קצת. ליתא בפ.

22. ואל. פ. וכל. 27. פ. מעיד.

ובקריאת השם כבר בא בו הבאור בפרשת זה ספר תולדות
אדם ויולד בדמותו כצלמו ויקרא את שמו ייחם לו
לבד ההולדה והקריאה לא נזכרה שם חוה כלל וייחדהו
בהיותו בדמותו כצלמו מה שלא אמ' כן בטאר בניו.
והבל לא גתייחש רק אל אחד מהם וחוא עניין הלידה
שזכר כי חוה ילדתו. וזכר ששת והוא הבן המיוחם אל
האדם הושט תחתיו.

5

בראשית, ד, ג-ו

דקדוק המלות

- 10 מקץ. שרשו קצץ ועניינו הסוף. וכן ויהי מקץ שנתים
ימים. מנחה. יש אומ' כי המ"ם שורש ושרשו מנח.
ויתכן לומ' כי המ"ם נוספת ושרשו נחה. וזה הוא הדעת
הקרוב אל העניין כי עניין מנחה מעניין נחה כמו
שנקראת ארוחה מעניין אורה. אבל לא נוכל לברר האמת
15 מפני הקבוץ שלא מצאנו במקרא. ולפי מה שנהגו לומ'
במשנה מנחות בשוא תחת המ"ם דומה כי המ"ם שרשית
וכן היא הקריאה בפי הכל מנחות. אם כן המ"ם שורש
כמו שתאמ' גבעה גבעות כן תאמ' מן מנחה מנחות.
ואם תהיה המ"ם נוספת היה ראוי להיות מנחות בחירק
20 תחת המ"ם כמו מצוה מצות. מחתה מחתות. מבכורות.
בא הקבוץ מן בכור על דרך הנקבות. ועל דרך הזכרים
בכורי בקרינו. למכה מצרים בבכוריהם. צאנו. שרשו
צון. והוא כולל הבהמה הדקה והכבשים והעזים נקראו
צאן. מעם כולל כולם כמו ואם מן הצאן קרבנו. ומעם
25 מורס על אחד מהם. וישע. על משקל ויחד. ועניינו
וימן כדרך שאמ' אל תמן אל מנחתם. וטעמו כמו קבל.

20. מ. מבכורות. 23. נקראו. כך במ. נ. יקראו.

לא שעה. עניינו לא פנה. ויחר. שרשו חרה מן וחרה
 נחשתה והוא לשון חמום. למה. נכנסה הלמ"ד על
 מלת מה והיא בקמץ בעבור היותו מלעיל. ואיפשר שהמלה
 מורכבת מן על ומן מה וכאילו אמ' על מה חרה לך.
 שאת. שרשו נשא ועניינו המחילה והסליחה על דעת
 היחיד. ואפשר היותו מן ואשא אתכם על כנפי נשרים.

5

ויהי מקץ ימים. הזכיר הכתוב כי לסוף שנה תמימה
 הביא קין מפרי האדמה מנחה. ונקראת השנה תמימה
 ימים כמו ימים תהיה גאולתו בעבור שישובו הימים
 באורך או בקוצר כאשר היו בתחלה. או יאמ' ויהי
 מקץ ימים ידועים שעבד קין את האדמה הביא מפרי
 האדמה מנחה ליי. ולא ידעתי טעם המנחה הזאת ומה
 יעשה ממנה אם יקריבנה באחת מן המקומות לשמו או מה
 יעשה ממנה. והכתוב לא באר זה. ויש אומ' שהביא

10

המנחה אל המקום אשר קבע לתפלתו. ובמדרש רז"ל זכרו
 שהמנחה הזאת היתה זרע שלמשתן. ומצאו גדולי הדור
 רמז לדבר זה שאמרו כי זאת המנחה היתה דוגמת קרבן
 וסומי אותיות קרבן הם פשתן. כי סוף אות קו"ף פ"א.
 וסוף אות רי"ש שי"ן. וסוף אות בי"ת תי"ו. וסוף
 אות נו"ן נו"ן הרי פשתן. ומנחת הבל היתה מבכורות
 צאנו. ואומ' לזאת הסבה אסרה התורה לבישת סעטנו
 צמר ופשתים יחדו כדי שלא תתחבר לעולם מנחת קין
 עם מנחת הבל.

15

20

והבל הביא גם הוא מבכורות צאנו ומחלבהן. אחרי
 שהזכיר הכתוב בעניין הבל שהביא מן הבכורות ממש
 ומחלבהן שענינו ומן השמנים שבהם בעלי חלב רב
 יש כדמות ראיה כי קין בהביאו מפרי האדמה לא הביא
 מן הבכורים ומן המובחרים אחרי שלא באר הדבר כאשר
 בארו בעניין הבל. וישע יי אל הבל ואל מנחתו.

25

- עניינו פנה אל מנחתו וקבלה ברצון. ויתכן שירדה
 אש מן השמים ודשנה מנחת הבל ולא מנחת קין. ואמרו
 אל הבל ואל מנחתו ר"ל פנה אל הבל מתוך שהיו מעשיו
 רצויים ולכן קבל מנחתו. ואל קין ואל מנחתו לא שעה
 5 כי מתוך שלא היו מעשיו רצויים ומנחתו לא היתה
 ראויה לא קבלה מידו. ויחר לקין מאד. כלום
 התקצף על נפשו וחרה לו מאד ונמלו פניו כאדם המתבייש
 מדבר ונומלים פניו ומביט לארץ. ויאמר יי לקין
 למה חרה לך. ר"ל על מה חרה לך ועל מה נמלו פניך
 10 כאדם האומ' על מי אתה כועס ומתקצף ואתה הוא המטבב
 שמנחתך לא נתקבלה.
 הלא אם תיטיב שאת. כלום' אם תיטיב מעשיך לא תבוש
 שיפלו פניך רק אז תשא פניך שנמלו כבר. וכן כי אז
 תשא פניך ממנו. ואם יהיה שאת מעניין סליחה יאמ' הלא
 15 אם תיטיב מעשיך יתכפרו לך עונותיך. ואם לא תיטיב
 מעשיך לפתח חטאת רובץ. כלום' לפתח הקבר ירבץ עונך
 ביום הדין. או יאמ' לפתח ביתך רובצת חטאתך והיא
 הולכת עמך. או יהיה חטאת סמוך ויאמ' בפתח ביתך תמצא
 תמיד חטאת היצר הרובץ. או יאמר אל מתח נפשך היצר
 20 שהוא סבת כל חטאת רובץ. ואליך תשוקתו. כלום'
 שהיצר יסור אל משמעתך לרצונך גם יש לך כח למשול
 בו. ויש אומ' כי הכנוי אשר בוי"ו תשוקתו שב אל
 הבל וכאילו יאמ' למה חרה לך שקבלתי מנחת הבל והוא
 סר אל משמעתך ואתה כמו מושל בו. ויש מפרשים לפתח
 25 חטאת רובץ קרבן חטאת. ועניינו הלא אם תיטיב קרבנך
 שאת ואם לא תיטיב שלא תדע להיטיבו או שתאמ' במה
 איטיב לפתח ביתך קרבנך רובץ ותוכל להקריבו כאשר
 עשה אחיך שהביא מבכורות צאנו ומחלבהן. ואליך תשוקתו
 ר"ל הבעל חיים ההוא הרובץ בפתח ביתך איננו פרא
 30 למוד מדבר שיגרח ממך רק תשוקתו ותאותו הוא לעמוד
 עמך ואתה מושל בו לעשות ממנו כהמצך.

בראשית, ד, ח-יב.

ויאמר קין אל הבל אחיו. זה הפסוק בא קצר מאד ולא
 הודיע הכתוב מה אמר לו. ויש אומ' כי אמ' לו נצא השדה
 ויצאו שניהם אל השדה ובהיותם בשדה קם קין על הבל
 אחיו והרגו. והסבה שהרגו לא הניד הכתוב ויש להאמין
 כי היה בעבור קנאתו עליו סקבל הש' ית' מנחתו ואילו
 ואל מנחתו לצ' שעה. והקרוב אל הדעת שאמ' קין להבל
 כל התוכחות שהוכיחו האל ית' ונתגלגלו הדברים שהיתה
 מריבה ביניהם ומתוך כך קם קין על הבל אחיו והרג
 אותו. ואמרו ויקם קין אל הבל עניינו על הבל אחיו.
 ובאמרו ויהי בהיותם בשדה רמו לנו הכתוב רמו טוב.
 ובא להעיר על המכורן כי לא לחנם נכתב אך להודיע
 שאינו מקרה שקרה ושכן היה אפשר להרגו בבית. לא כי
 אך בשדה הוא שהיה אפשר לו להרגו במקום שלא היה
 אביהם שאילו היה שם היה מציל אותו מידו. ואל
 כיוצא בזה רמו שלמה ע"ה באמרו אין האיש בביתו
 הלך בדרך מרחוק.
 אי הבל אחיך. עניינו איה הבל אחיך כלומ' אנה הוא.
 ויאמר לא ידעתי השומר אחי אנכי. עניינו האם שומר
 אחי אנכי שאתה שואל אותי על אודותיו. והה"א במלת
 השומר היא ה"א התימה. ויאמר מה עשית. אמ' לו
 הש' ית' מה עשית כלומ' מה זאת הרעה שעשית להרוג
 אחיך והנה קול דמי אחיך בא באזני שומי צועקי'
 אלי מן האדמה כלומ' מן המקום שנשמכו שם וצועקים
 אלי שאנקום נקמתו מידך. ועתה ארור אתה מן
 האדמה. עניינו ארור תהיה יותר מן האדמה שקללתי
 אותה על חטא אדם הראשון והוא אמרו ארורה האדמה
 בעבורך. או יאמ' ארור אתה מפאת האדמה כלומ' שיבוא
 לך נזק וחסרון מפאת האדמה שהוא יזרע ויסע כי היה

5. והרגו. כך במ. נ. והרגוהו. 19. עניינו. ליתא במ.

27. חטא. כך במ. נ. חט.

עובד אדמה ולא תתן אדמתו עוד קציר ופרי.
 אשר מצתה את מיה. עניינו מתחה כמו ואיוב הבל ימצה
 מיהו. מצו עלינו מיהם. ודומיהם. ואמ' על הארץ מצתה את
 מיה דרך משל. לא תוסף תת כחה לך. כלומ' בעבור
 חטאך גורתי שאם תעבוד את האדמה כמנהגך שאתה עובד
 5 אדמה לא תתן הארץ פריה שתוציא בכחה לך. נע ונד
 תהיה בארץ. כמשמעו גור עליו שיהיה גורד וגולה
 ממקום למקום ולא יוכל לשקוט במקום אחד. ויש מפרשים
 ונד מקונן כמ' לגוד לו. מי יגוד לך. ודומיהם.
 10 ויש שואלים ותמהים על זה שאמ' קין אל השם ית'
 לא ידעתי השומר אחי אנכי. ובדין תמהים ואומרים הנה
 ידענו למי מה שזכרה התורה כי קין היה הראשון שהביא
 מנחה ליי וידע שהשגחת הש' ית' היא בתחתונים כי
 שעה אל הבל ואל מנחתו ואליו ואל מנחתו לא שעה.
 15 וכאשר חרה לו ונפלו פניו אמ' לו האל ית' למה חרה
 לך ולמה נפלו פניך הלא אם תיטיב שאת. ואיך אמ'
 לאל ית' לא ידעתי השומר אחי אנכי. ויש לומר כי
 כונת קין היתה שהשגחת הש' ית' תהיה בתחתוני'
 בהבאת קרבן או מנחה ולא בכל עת. ונתחזק על טעותו
 20 זה בעת שאמ' לו הש' ית' אי הבל אחיך שזאת היא
 טאילת מי שלא ידע הדבר וירצה לדעתו. ובעבור שלא
 אמ' לו בתחלה למה הרגת את אחיך האמין שאין כל
 דבר גלוי לפניו ושלא ישגיח רק לקרבן או מנחה ולכן
 אמ' לא ידעתי. ואחרי שאמ' לו הש' ית' מה עשית
 25 קול דמי אחיך צועקים אלי מן האדמה וקללו להיות
 נע ונד בארץ נתאמת לקין כי השגחתו ית' היא תמיד
 בתחתונים וכי הוא השומר בני אדם מכל פגע רע ואם
 יסתיר פנים ממנו יהיה המקר לכל חית השדה ולכל
 עוף השמים ושאר המאורעים. ואז הכיר גודל חטאו
 30 וזה הוא אמרו גדול עוני מנשוא. ובאמרו ומפניך

אסתר והיה כל מוצאי יחרגני הורה כי סבת שמירתו
 מן הנזקים ומן המות היתה השגחת האל ית' . ואחר
 שהודה זה השיבו האל ית' לכן כל הרג קין שבעתים
 יוקם כלום' אחרי שהודית גודל עונך וגם ידעת כי
 אם אסתר פני ממך תהרג לא אסתר פני ממך רק כל הורג
 קין אעשה ממנו נקמות פי שבעה שלא עשיתי ממך שהרגת
 את אחיך. וזה הוא באור מלת לכן. ואז נתן לו הש'
 ית' אות שיספור אותו.

5

בראשית, ד, יג-טז

דקדוק המלות
 עוני. שם מן עוה בפלס גאון מן גאה. שאון מן שאה.
 ואע"פ שוי"ו המשך בעדרת. ועניינו העוות. והקבוצ
 בלשון זכר עונינו ובלשון נקבה עונות. ואפשר שעוני
 במקום הזה רוצה בו העונש כי העברים יקראו העקב
 והעונש הבא בעבור העון והחטאת עון. כמו כי לא שלם
 עון האמורי עד הנה. אם יקרך עון בדבר הזה. ויגדל
 עון בת עמי מחטאת סדום. ודומיהם. מנשוא. מקור
 מהבניין הקל ועניינו הסליחה. או יהיה מעניין איכה
 אשא לבדי טרחכם. הן גרשת אותי. כמו הנה. לכן.
 עניינו על כן. שבעתים. ר"ל שבעתים דוקא כי בסוף
 שבעה דורות נקם הש' ית' נקמת הבל ממנו. גם אפשר
 שלא רצה במלת שבעתים שבעתים דוקא כי שבע ושבעה
 יבואו לסך חשבון שאינו חשבון אלא יותר כמו על אבן
 אחת שבעה עינים. שבע כחטאתיכם. כי שבע יפול צדיק
 וקם. והסבה שזכור הכתוב זה החשבון ר"ל חשבון השבעה
 למי שכל ימות העולם הם שבועות. יוקם. עתיד
 מבניין הפעל ודגשות הקו"ף לחסרון הנו"ן שהיא מ"א

10

15

20

25

17. מחטאת סדום. ליתא במ. 19. טרחכם. ליתא במ.

27. ט. שהיה.

המועל. הכות. שם המועל מהבניין הכבוד הנוסף
מחסירי המ"א ונהי הלמ"ד. קדמת עדן. עניינו למזרח
עדן.

ויאמר קין אל יי גדול עוני מנשוא. זה המסור רבו
בו המירושים. יש אומ' כי באמרו גדול עוני מנשוא 5
הודה כי הטאו הוא גדול מהיותו ראוי לסליחה. והעניין
כי לגדלו לא תתכן לו סליחה. ולמי זה המי' אין
קשירה לזה המסוק עם המסוק הבא אחריו. רק אמ' אחר
זה הן גרשת אותי היום ויום' כלום' אע"פ שעוני גדול
מנשוא הנה גרשתני מעל מני האדמה כלום' גזרת היתה 10
מגורש וממני השנחתך אחיה נסתר וכל מוצאי יהרגני אם
לא תגדיל עלי חסדך. או יהיה עניין המסוק כן.
הנה אני רואה ממה שגזרת עלי כי עוני לרוב גדלו
אינו ראוי לכפרה והמופת על זה שהנה גרשת אותי היום
מעל מני האדמה ומהשנחתך אחיה נסתר שלא תשגיח עלי 15
ובהיותי נע ונד בארץ כל מוצאי יהרגני וזה מה שיורה
כי איני ראוי לכפרה. ויש מפרשים גדול עוני מנשוא
בתימ'. כלומר האם הוא כל כך גדול עוני שלא אמצא
כפרה עליו. ואם מלת עוני במקום הזה הוא תמורת
העונש ימורש המסוק בעניין זה. גדול עוני מנשוא. 20
כלום' זה העונש שעגשת אותי הוא גדול מנשוא אני אותו
כאדם האומ' לא אוכל לסבלו. ואמ' מבאר לזה העניין
הן גרשת אותי היום כלום' שגזרת עלי נע ונד תהיה
בארץ. וממני אסתר. ר"ל וממני השנחתך אחיה נסתר
שלא תשגיח עלי כבראשונה והיה כל מוצאי נע ונד 25
בארץ יהרגני. ואמסר כי אמרו גדול עוני מנשוא
סובל שני המירוש' כלום' גדול הוא מהיותו ראוי
לסליחה בלי עונש וגדול הוא העונש שעגשת אותי
בסבת עוני.

6. מ. הורה. 8. מ. קשורה. עם. מ. וגם.

27. כלום'. ליחא במ.

ויאמר לו יי לכן כל הורג קין שבעתים יוקם. ר"ל על
 כן כלומ' בעבור שהודה שבעתים יוקם. או יהיה לכן
 במקום שבועה ופי' שבעתים יוקם ר"ל כי כל מי שיהרוג
 קין נקמות רבות יקחו מן ההורג. או יאמ' לכן כל
 הורג קין שבעתים יוקם קין כי יהיה מי שינקום נקמתו
 מעמים רבות. ויש מפרשים לכן כל הורג קין כלומ'
 כל מי שיהרוג קין כן וכך אעשה לו ובא קצר והוא
 דרך גזום. ואמרו שבעתים יוקם ר"ל אך לשבעה דורות
 תלקח נקמת הבל אחיו ממנו. והטע' כי הש' ית' האריך אפו
 על קין עד שבעה דורות. 5
 וישם יי לקין אות לבלתי הכות אותו כל מוצאו.
 יש אומ' שנתן הש' ית' חוזק בלבו והסיר סחדו ממנו.
 או יאמ' שהש' ית' עשה לו אות או מופת כדי שיתאמת
 אצלו שלא יהרגהו כל מוצאו ולא פרסם הכתו' האות
 ההוא. או יאמר שהש' ית' השגיח עליו במין ממיני
 ההשגחה ושמרו בעניין שלא יכה אותו כל מוצאו כלומ'
 כל מי שיזדמן עד בוא דברו ותיעשה מצותו ית'.
 ויצא קין מלפני יי. לא אמ' מפני יי. ועניינו יצא
 מן המקום ההוא מעמוד לפני יי והעניין שלא עמד
 לפני יי. ואפשר שרצה לומ' כי מיד יצא קין מן המקום
 אשר עמד לפני יי והתחיל לגלות בראש גולים כפי
 מה שנגזר עליו נע ונד תהיה בארץ. ואפשר שאמרו
 ויצא קין מלפני יי ר"ל שיצא מאת פני השגחתו כי
 אע"פ שבשרו האל ית' לכן כל הורג קין שבעתים יוקם
 לא האיר אליו פני השגחתו רק בעניין ההוא שלא יהרגהו
 כל מוצאו. ואולי כי זה הוא פי' וישם יי לקין אות
 לבלתי הכות אותו כל מוצאו. כלומ' אחרי שהסתיר
 האל ית' פני השגחתו ממנו ראוי היה שיהרגהו כל
 מוצאו. אמנם על דרך אות ומופת רצה האל ית' שלא
 יהרגהו כל מוצאו אע"פ שהסתיר פני השגחתו ממנו. 10
 15
 20
 25
 30

9. מ. נקמות. 15. מ. באין. 19. מ. מעמיד.

23. מאת פני. מ. ממני.

ואמרו וישב בארץ נוד ר"ל שהיה נע ונד בארץ והליכתו
היתה במקומות מן הארץ העומדים למאת מזרח מן המקום
אשר בארץ הידוע הנקרא עדן. וכן תרג' אונקלוס ויחייב
בארץ גלי ומסלסל. או יאמ' עתה שחשא והרג אחיו היתה
לו הארץ ארץ נוד. אבל קודם זה היתה לו הארץ לעדן.
דומה לאמרו כגן עדן הארץ לסגיו ואחריו מדבר שממה.

5

בראשית ד, יז-כד.

דקדוק המלות

- ותהר. עתיד מהבניין הקל על משקל ותעל. ותעד נומה
וחלייתה. ושרשו הרה. כשם בנו. שרשו בנה וכן בת
שרשו בנה ונקראו בזה השם לפי שהם בניין האב והאם.
ובת היה ראוי להיותו בנת והראיה על זה שיאמ' לרבות
בנות וכן חבורו עם הכנויים ידגש לחסרון הנו"ן
בתי בתך בתו ומשפטם בנתי בנתך בנתו. וכן אמ' פועל
הבניין על עניין הבנים. ואבנה גם אנכי ממנה. אשר
לא יבנה את בית אהיו. הוא היה אבי. ר"ל ראשון
אן המלמד זאת המלאכה. יושב אהל ומקנה. ר"ל יושב
אהל ורועה מקנה. כל תומש כנור ועוגב. ר"ל כל
תומש בידו כנור ועוגב לגנן בו. וכנור ועוגב הם מיני
כלי נגינות. לומש. עניינו מחוד וכמהו ללשוש
איש את כלי מחרשתו. כל חורש נחשת וברזל. עניינו
לומש וחורש כל נחשת וברזל. ויהיה חורש פועל בגזר
מן חרש עצים. חרש ברזל. ברזל. הזי"ן בפתח קטן
וכן בבל זרובבל גרזן כרמל ערמל יזרעאל גפתחו בפתח
קטן ולא נדע טעם לדבר. שמען קולי. הראוי שמענה
כמו כי שמענה נשים דבר יי. האזנה. דגשות הנו"ן
להתבלע נו"ן למ"ד המועל ומשמסו האזנה בסתי נוני"ם.

10

15

20

25

9. הארץ לעדן. מ. הארץ ארץ עדן. 21. כלי. מ. כל.
23. ברזל. ליחא במ. 27. בסתי. כך במ. ג. בשני.

יוקם. עתיד מהבניין שלא נזכר שם מועלו מהנוסף.

- ויהי בנה עיר. הזכיר הכתוב כי קין התחיל להיות
בונה עיר כלומר לבנות עיר כי קודם זה לא נבנית
עיר. וקין קרא שם העיר חנוך כשם בנו שהיה שמו
חנוך. ומתושאל ילד את למך. כשאתה חושב מספר
5 הדורות מאדם תמצא שלמך היה ששי לקין ושביעי לאדם.
הוא היה אבי יושב אהל ומקנה. עניינו הוא היה הראשון
והמתחיל או המלמד זאת המלאכה להיות יושב באהלים
ולרעות המקנה והם הבהמות הבייתות. הוא היה אבי
10 כל תומש כנור ועוגב. עניינו הוא היה המחדש הראשון
לחכמת הנגון.
ויש לדעת כי חכמת הנגון היא חכמה נפלאה ונעלמת
ונעדרת היום מאומתינו. היו בשכבר משתמשים בה האבות
הקדושים בבית המקדש והם ראשי הלויים כמו אסף והימן
15 וידותון ודומיהם. ועתה שבה החכמה הזאת למרמס לרגלי
הזונים אשר השחיתו תפארתה וישתמשו בה בבתי המשתאות
ובשירי עגבים עד אשר שבה מתכלית המעלה והיחס לתכלית
הבזיון והשמלות. אמנם נשאר קצת מן החכמה הזאת
בין הנצרים. והיא חכמה כללית נחלקת לשני חלקים.
20 התלק האחד חכמת הנגון המעשית. והשני חכמת הנגון
העיונית. וחכמת הנגון המעשית היא אשר דרכה שתמצא
מיני נגונים מורגשים בכלי זמר אשר להם בסבע או
במלאכה. והכלי הטבעי הוא הגרון ואברי הפה ומה
שהוא סמוך להם מהאף. והמלאכותי כמו הכנורות והנבלים
25 וזולתם. ובעל חכמת הנגון המעשית יצייר הנעימות
והנגונים וכל השנותיהם מצד שהם בכלים אשר הורגלו
ללקחם מהם. והעיונית תתן ידיעתם. והם סבות
מושכלות. ותתן סבות כל מה שיתחברו מסנו הנגונים
לא מפני שהם בחומר אלא על דרך כללי ומצד שהם מומשטים

13. מ. היו בשכבר היו. 15. מ. ש. בא. למרמס. ליתא במ.

18. מן. ליתא במ. 20. מ. והשנית.

- מכל כלי ומכל חומר ותקח אותם מצד שהם נשמעים על
דרך כלל מאי זה כלי שיוזמן ומאי זה גוף שיוזמן.
וזאת החכמה היא נחלקת להמשה חלקים גדולים.
- האחד המאמ' בהתחלות אשר דרכם שימשו אותה בהוציא זאת
החכמה. והיאך הדרך בשמש אילו ההתחלות ובאי זו 5
דרך תחודש זאת המלאכה. ובאי זה דבר מהדברים ומכמה
דברים תשלם. והיאך צריך שיחקור האדם אותה.
והשיני המאמר בשרשי זאת המלאכה והוא המאמר בהוציא
הנעיונות וידיעת מספר הנעיונות וכמה מיניהם. ויבאר
ערך קצתם לקצתם והראיות בכל זה. והמאמר במיני 10
הנחותיהם וסדוריהם אשר בהם תהיינה ממוצעות למען
יקח הלוקח מהם מה שירצה וירכיב מהם הנגונים.
והשלישי המאמר בהסכמה מה שיתבאר בשרשים במאמרות
ובראיות על מיני כלי המלאכה אשר יוכנו להם והמצאתם.
כלם בהם והנחתם בהם על השעור והסדר המבואר בשרשים. 15
והרביעי המאמר במיני הנגונים הטבעיים אשר הם משקלות
הנעיונות.
- והחמישי בחבור הנגונים השלמים והם המונחים במאמרות
השיריות המחוברות על ערך וסדר ואיכות מלאכתם כפי
כל כונה וכונה מכונת הנגון. ויודיע הנגונים אשר 20
בהם תהיינה מופלגות ונמרצות בהגיע אל הכונה אשר
בעבורה געשו.
- ואחרי שבאדתי החכמה הזאת על אי זה דבר תאמר
והזכרתי חלקיה אומר כי עלה בלבי לזכור זה העניין
במאמר רחב בעבור היות זאת החכמה נעדרת היום מאומתינו 25
לגמרי כדי שידעו התלמידים על אי זה דבר ימול שם
החכמה הזאת. ונשוב למקומינו.
- לוטש כל חורש נחשת וברזל. עניינו היה לוטש וחורש
כל נחשת וברזל ומי' חורש אומן. ויש אומ' כי
בעבור היות בני למך שביעים לקין וידעו כי בזמנם 30

3. חלקים. מ. דברים. 5. מ. זה. 7. מ. אותם האדם.
9. מ. ויבאו. 13. מ. ג. שיתמאר. 18. מ. הנגון.
24. מ. ואומר.

- או מהם תלקח נקמת הבל לקחו להם מלאכות להנצל בהם.
 והם עשיית אהלים להסתתר בהם. וכצורות ועוגבים
 להסיר דאגתם ומחדם. ולוטט כל חורש נחשת וברזל
 לעמוד כנגד כל מי שיקום עליהם ולהלחם בעד נפשם.
 ואחות טובל קין נעמה. הזכיר ואחות טובל קין נעמה 5
 ואנחנו לא נדע הסבה מפני שהמסדנו בעוגותינו ספרים
 רבים שהיו ידועים באומתינו ואולי כי באותם הספרים
 היו כתובים דברי' מזאת האשה. ואם היו ידועים אלינו
 המעשים ההם הכתובים עליה לא היינו תמהים למה הזכירה
 התורה ואחות טובל קין נעמה. ואולי כי בעבור שתובל 10
 קין היה המחדש הראשון לכלי הברזל וההשחתה ונעמה
 היתה אחותו קרה לה מקרה מן המקרים או לאחרים בסבתה
 באמצעות הכלים ההם ולכן הזכיר הכתוב ואחות טובל קין
 נעמה כלומר נעמה שגרמה כך וכך ועשתה כך וכך הידועה
 בספרים היתה אחות טובל קין המחבל הראשון. 15
 ויאמר למך לנשיו עדה וצלה שמען קולי נשי למך האזנה
 אמרתי. יראה שזה הפסוק מאוחר בפרשה כמו ויקח האיש
 נזם זהב שעניינו וכבר לקח קודם זה. וכן זה הפסוק
 עניינו וכבר אמר למך לנשיו עדה וצלה שמען קולי.
 והמע' כאשר אמרו רז"ל כי עדה וצלה נשי למך נמנעו 20
 ממנו כי פחדו להוליד בנים בעבור שיהיו שביעים לקין
 ויהרגו או ימותו. על כן אמ' למך לנשיו אני הוא
 באמת השביעי. ואם אדם ימצעני שהוא גדול או ילד
 יעשה לי חבורה או הרצתיו ומלת הרצתי תמורת אהרוג
 וכמהו נתתי כסף השדה. אשר לקחתי מיד האמרי. ודומיהם. 25
 כי שבעתים יוקם קין. כלומר אם האריך הש' ית' לקין
 שהרג במזיד עד שבעה דורות אם אהרוג אני איש שימצעני
 או ילד שיעשה לי חבורה יאריך לי שלא אהיה במזיד
 שבעים ושבעה. או יאמ' כי שבעתים יוקם קין כלומר
 אהרוג מי שיבוא להרגני ואם יהרגני תלקחנה מההורגים 30
-

אותי נקמות רבות כי אם עד שבעתים יוקם קין ר"ל
שתלקח נקמתו מההורגים אותו פי שבעה למך יוקם שבעים
ושבעה בעבור שהוא הרג בזדון ואני לא הרגתי. והיה
מבטיח נשיו שלא ימחדו פן ימות ואם ימות יוקם כמה
וכמה נקמות. ובאמת כי בני למך וכל זרעו מתו במבול
ולא נשאר לקין שם ושאר ונין ונכד מחמס הבל אחיו.
ויש מפרשים המסוק בעניין זה. ויאמר למך לנשיו
עדה וצלה שמען קולי. כאדם האומ' אני נותן לכם
עצה שלא תצעררו אותי כי איש הרגתי למצעי וילד לחבורתי
ושמא כן אעשה לכם. ויש אומ' כי ויאמר למך לנשיו
הוא התנצלות שמתנצל לנשיו על היותו מתרחק מהם
ונמנע מהוליד. ואמ' לנשיו תוהה אני על מה שהולדתי
ושאוליד כי כל מה שהולדתי ושאוליד הוא כאילו הרגתי
אותם בפצע שפצעתים ובחבורה שעשיתי להם אחרי שסופם
להכרת מן העולם שהם דור שביעי לקין והש' ית' גזר
כי שבעתים יוקם קין כלומ' תלקח הנקמה מקין וילכו
כל הנולדים ממנו לאיבוד. ואם תלקח הנקמה מקין
לסוף ז' דורות ממני למך תלקח נקמה בעבור אותם
שימותו בסבתי אפילו אם יאריך לי שבעים ושבעה דורות.

20

ד-ה-כ
בראשית, ה-א-ה

20

דקדוק המלות

בן. מלת בן בצירי וכשתבוא בסמיכות תהיה בסגול
ובפרט כשהיא סמוכה סמיכות עניין כמו בן אברהם.
בן אדם. בן בליעל. ואם איננו סמוך סמיכות עניין
אע"פ שהוא במקיף הוא בצירי כמו ותלד בן ששי ליעקב.
וימלט בן אחד. ולמסיבושת בן קטן. והוליד בן פריץ.
ואם הוא סמוך סמיכות עניין אע"פ שאינו במקף הוא

בסגול כמו ושחט את בן הבקר. בן הישראלית. ואת
זכריהו בן יברכיהו. זכריה בן משלמיה. את בת משלם
בן ברכיה. הוחל. עבר מפעלי הכמל והוא מהבניין
שלא נזכר שם מועלו מהבניין הכבוד הנוסף. ולולי היות
החית מהגרון היה נדגש. והוא מגז' תחלה. וטעמו שהחלו
להתפלל לשם ית'. ואילו היה מעניין חלול היה אומ'
אז הוחל שם יי.

5

ותקרא את שמו שת. אע"ם שייחש הכתו' הולדת שת
וקריאת שמו לחוה באמרו ותלד בן ותקרא את שמו שת
יזכור אחר זה כי יתייחס לאדם הולדתו וקריאת שמו
כמו שיאמ' אחר זה ויחי אדם שלשים ומאת שנה ויולד
בדמותו כצלמו ויקרא את שמו שת. והוא הנכון לפי
המכורן מעניינו. כי שת לי אלהים. בא קצר
ועניינו ותקרא את שמו שת כי אמרה קראתי שמו שת
כי שת לי אלהים זרע אחר תמורת הבל שהרנו קין.
ואמרו זרע אחר הראה שיש בו אחרות אינו ממין הבל
וקין שהבל נהרג וקין וזרעו נמחו במי המבול וזה
לא נהרג ולא כלה זרעו כי כן הוא המציאות. מצורף
אל זה היות זה בצלם ובדמות כמו שיזכיר אחר זה וקין
והבל לא היו בצלמו ובדמותו.

10

15

20

אז הוחל לקרוא בשם יי. עניינו אז התחילו בני אדם
להתפלל לשם ית'. וממה שצריך להתעורר עליו הוא
שאע"ם שנולד שת בדמות אדם ובצלמו לא הוחל לקרוא
בשם יי עד שהוליד את אנוש כלום' עד שהוציא למועל
מה שהיה לו להוציא. ובעבור שלא אמ' הכתו' אז הוחל
לקרוא שם יי רק לקרוא בשם יי חסבו קצת חכמים שיהיה
עניין הפסוק שאז התחילו האנשים אשר בדור ההוא לקרוא
נמצא מן הנמצאות בשם יי ולחלוק להם כבוד ולגדלם
ולמאדם. וכת' הרב ז"ל בחבורו דברים אילו לשונם.

25

2. פ. שלמיה. 3. פ. מבעלי. 9. נ. פ. וקרות.
ותלד בן. ליתא במ. 10. פ. תולדתו. 12. נ. פ. בצלמו.
13. במ. זרע נוסף אחר אלהים.

בימי אנוש טעו בני האדם טעות גדולה ונבערה עצת
 חכמי אותו הדור ואנוש עצמו מן התועי' וזו היתה
 טעותם. אמרו הואיל והאל ברא כוכבים אילו וגלגלים
 להנהיג את העולם ונתנם במרום וחלק להם כבוד והם
 שמשים המסמשים לפניו ראויים הם לשבחם ולפארם ולחלוק
 5 להם כבוד. וזה הוא רצון האל ברוך הוא לגדל ולכבד
 מי שגדלו וכבדו כמו שהמלך רוצה לכבד עבדיו והעומדים
 לפניו והוא כבודו שלמלך. כיון שעלה דבר זה על לבם
 התחילו לבנות לכוכבים היכלות ולהקריב להם קרבנות
 ולשבחם ולפארם בדברים ולהשתחוות למולם כדי להשיג
 10 רצון הבורא בדעתם הרעה. וזה היה עקר ע"ז.
 וכת' אחר זה וכיון שארכו הימים נשתקע השם הנכבד
 והנורא מפי כל היקום ומדעתם ולא הכירוהו ונמצא/כל
 עם הארץ והנשים והקטנים אינם יודעים אלא הצורה
 שלעץ ושלאבן וההיכל שלבניין שנתחנכו מקטנותם להשתחוות
 15 להם ולעבדם ולהשבע בשטם. והחכמים שהיו בהם כגון
 הכומרים וכיוצא בהם מדמים שאין שם אלוה אלא הכוכבים
 והגלגלים שנעשו הצורות האילו בגללן ולדמותן. אבל
 צור העולמים לא היה שם מכירו ולא יודעו אלא יחידים
 בעולם כגון חנוך ומתושלח נח ושם ועבר. ועל דרך
 20 זה היה העולם הולך ומתגלגל עד שנולד עמודו שלעולם
 והוא אברהם אבינו. זה הוא לשון הרב ז"ל.

בראשית, ה, א-ה.

זה ספר תולדות אדם. עניינו זה ספור תולדות אדם.
 ותולדות אדם הם הבנים ובני בנים שיזכיר.
 25 ביום ברא. שם הפועל. והזכיר הכתו' כי ביום שברא
 האל ית' את האדם בדמות אלהים עשה אותו. והכנוי

5. לשבחם. פ. נ. לשמשם. 7. פ. נ. שגדלן וכבדן.
 27. והכנוי. ליתא בפ.

- במלת אותו שב לאדם. והעניין בדמות אלהים עשה אותו
אלהים הנזכר. וכבר בארנו למעלה בפסוק נעשה אדם
בצלמינו כדמותנו שעל דעת הרב ז"ל צלם ודמות שניהם
נופלים על ההשגה השכלית ר"ל על העניין אשר בו
נתעצם האדם והיה מה שהוא והוא אמתתו מאשר הוא
אדם. 5
- ועל דעת ר' יהודה טוליטולי צלם נופל על זאת הצורה
הנזכרת ודמות נופל על הגולם. וכת' ר' יהודה טוליטולי
הנזכר בבאור זה הפסוק דברים זה לשונם. בדמות
אלהים עשה אותו. אחר אשר אמרנו כי צלם הוא הצורה
והדמות הוא הגולם אם כן מה בא לומר בדמות אלהים
עשה אותו. יש לומר כי עניין אמרו בדמות אלהים
כאמרו עבד אלהים כלומר שלו היה הדמות רמז בעבור
הגולם הראשון. כלומר אינם גלמים הרבה מיוחדים לכל
מצוי ומצוי. אך הוא גולם אחד והוא גולם הארץ.
כלומר כל הנמצאים בארץ יסודות ומקורות וצמחים
ומיני חי לכולם יש גולם אחד משותף כמו שיש לעצמות
ולבשר ולגידים ולעור ולשיער ולליחות שנרכב מהם
האדם גולם אחד והוא הדם. לפיכך הועילנו בזה הפסוק
תועלת גדולה והוא שלא נאמר כי יש לכל אחד מברואי
האדמה גולם אחד מיוחד לו אך גולם אחד לכל. אלא
שיש מעלות גדולות בקבלת הבריות לזו הצורה שיש
שקבל ממנה מעט כמיני החי שאינו מדבר וגם באילו
אינו בשוה כי יש מינין ומרביש יותר מאחר ויש
שקבל ממנה יותר כמו האדם וגם באילו אינו בשוה.
זכר ונקבה בראם. ר"ל שהנזכרים בזאת הפרשה והם
אדם וחוה היה אחד מהם זכר והוא אדם והשינית היתה
נקבה והיא חוה. ויקרא את שמם אדם ביום הבראם.
ר"ל שהזכר והנקבה שניהם נקראי' בשם אדם. וכן מצאנו
שהנקבה נקראת אדם באמרו ויעשהו כתבנית איש מתפארת 30

אדם לשבת בית. וכן וגפש אדם מן הנשים. ועל דרך
האמת העיר אותנו הכתוב הזה על עניין נפלא באמרו
על אדם וחיה כי שניהם נכללים ונקראים בשם אדם.
דומה לאמרם ז"ל אדם וחיה דיו פרצופין נבראו והמשכיל
יבין.

5

ויולד בדמותו כצלמו. וז"ל ששת היה נערך לאדם אביו
בהכמתו ובמעלתו. וכת' ר' אברהם שהשם ית' נתן באדם
כח תולדת להוציא דמותו עד שידמה מעט לעליון. ולא
הזכיר הכתוב כן על קין והבל שיהיו בצלם ובדמות.
גם לא הזכיר כמה שנים חיה קין וכן בן כמה שנים
היה כשהוליד חנוך בנו בעבור שנמחה שם במבול.
והזכיר הריגת קין להבל כדי להראות צדק האל ית'
ואם האריך אפו זמן ידוע לבסוף הענישו כטע' ונקה
לא ינקה. ולפי הדעת השיני והוא המכוון בזה הפסוק
יהיה באור ויולד בדמותו כצלמו בעניין זה. כי מי
שלמד אדם אחר והועילהו דעת הוא כאילו הוליד האיש
ההוא. ובזה העניין נקראו תלמידי הנביאים בני הנביאים.
ואמ' בזה לבד ויולד בדמותו כצלמו כי כל מי שקדמו
לו מבנים לא הגיעה להם הצורה האנושית באמת אשר היא
צלם אדם ודמותו הנאמ' עליה בצלם אלהים עשה אותו.
אמנם שם כאשר למדהו והבינהו ונמצא שלם השלמות
האנושי אמ' בו ויולד בדמותו כצלמו. וכבר ידעת
כי כל מי שלא תגיע אליו זאת הצורה אינו איש אבל
הוא בהמה על צורת איש ותבניתו. אבל שיש לו יכולת
על מיני ההיזק וחדש הרעות מה שאין כן לשאר בעלי חיים.
כי השכל והמחשבה שהיו מוכנים לו להצעת השלמות
אשר לא הגיע ישתמש בהם במיני התחבולות המביאות
לרע והוליד הנזקים. וכן היו בני אדם הקודמים לשת.
ואמ' במדרש כל אותם מאה ושלשים שנה שהיה אדם נזוף
בהם היה מוליד רוחות ר"ל שדים. וכאשר רצהו האל ית'

10

15

20

25

30

הוליד בדמותו כצלמו.

ויהיו כל ימי אדם אחרי הולידו את ששת שמנה מאות
שנה ויולד בנים ובנות. ולא חשש הכתוב להזכיר מבניו
ובנותיו רק שש כדי להזכיר שלשלת היחס והיאך נשתלשלו
הקורות זו אחר זו עד נח כי אחרי שנמחו כלם במי
המבול מלבד נח ובניו מה תועלת להזכירם. ויהיו
כל ימי אדם אשר חי. עניינו אשר חיה. תשע מאות
שנה ושלשים שנה וימת.

5

יש לדעת כי גזרה החכמה העליונה שיחיו האנשים הראשונים
הסמוכים לבריאת העולם זמן גדול לחכמה נפלאה ולהכרח
עצום כי לו היה זמן חיי הראשונים קצר כזמנינו היום
לא היו מספיקים להמציא צרכיהם ולחדש המלאכות
והחכמות והעסקי הצריכים אליהם. אמנם בחיותם החיים
הארוכים ההם עלו בידם הנסיונות מן הדמואות והתחבולות
והעסקי ועלה בידם לחדש החכמות ולהמציא צרכיהם
ההכרחיים. וזה מבואר למי שהשקיף על זה.

10

15

וכת' הרב ז"ל מה שכתבה התורה ממדת ימי האנשים ההם
אומ' אני שלא חיה הימים ההם אלא האיש ההוא הנזכר
לבדו. ואמנם שאר העם חיו החיים הסבעיים הנהוגים.
והיתה הזרות הזאת באיש ההוא אם לסבות רבות במזונו
והנהגתו או על דרך המופת ונוהג מנהגו. ולא יסבול
שיאמ' בזה זולת זה. עד כאן לשונו. ואשר יקשה

20

על זה הפירוש הוא היות האנשים אשר הזכיר הכתוב
שחיו החיים ההם דור אחר דור שהוא מופת שלא נזכרו
האנשים ההם כי אם להודיע היחס איך נשתלשל כדי
לידע משנותיהם זמן בריאת האדם עד נח. כי לו נזכרו
האנשים ההם על השלוח מלו' ומלו' ומלו' היו כך וכך
היה העניין כאשר הזכיר. ויתר המפרשים והמחברים

25

לא נתנו סבה לאורך ימי הראשונים ולקוצר ימי האחרונים
ולא שמענו מי שנדבו לבו לתת סבה טבעית ונכונה לאורך

30

ימי האנשים ההם.

- והנה אשר ראיתי אני סבה הגונה למי קוצר השגתינו
בכיוצא באילו העניינים. ואומ' ידוע הוא ומבואר
אצל חכמי הטבע כי היות האויר זך ונקי מן העמושים
והיותו בהיר וטהור מחלאת הדברים הנמסדים סבה עצמית
לאורך היי האיש השוכן במקום ההוא ממני שהרוח החיוני
אשר הוא באדם יש לו שתוף וחבור באויר הסובב אותו
ובהיות האויר נבאש ועכור ומופסד יחלה האדם בהכרח
וימות. ובהיות האויר טהור וזך ינעמו החיים ויאריכו.
וכן יצו חכמי הרפואה לכוון בתקון האויר ואחרי כן
בתקון המים ואחרי כן בתקון המאכלים. וזה כי אילו
אשר יקראו אותם הרופאים רוחות הם עניינים דקים
נמצאים בגוף בעלי חיים התחלתם ועקר חמרם מן האויר
הנשאף מחוץ. והעשן הנמצא בדם הכבד ובגידיים
הצומחים ממנו יקרא הרוח הטבעית. והעשן הנמצא בדם
הלב ובגידיים הדומקים יקרא הרוח החיונית. והעשן
הנמצא בבניני המוח ומה שיתפזר ממנו בחללי העצבים
יקרא הרוח הנפשית. והתחלת כולם ורוב חמרם מן האויר
הנמשך מחוץ. וכאשר יהיה זה האויר מוסרח או מעומס
או עכור ישתנו הרוחות כלם וילכו ענייניהם בהם
מה שראוי.
אמ' גליאינו' מצוה בעניין עצם האויר אשר יבוא בגוף
בנשימה שיהיה בתכלית השווי ומנוקה מכל דבר שיגאלהו.
וכל מה שתהיה הרוח יותר דקה יהיה שנויה משנוי האויר
יותר. והרוח הטבעי יותר עב מן הרוח החיוני.
והחיוני יותר עב מן הנפשי. ובהשתנות האויר שנוי
מעט ישתנה עניין הנפשי שעור ישוער בו. ולזה נמצא
אנשים רבים ישוער בהפסד מעלותיהם הנפשיות בהפסד
האויר ר"ל כי יתחדש בהם בהלה מהבין וקוצר ההבנה
וחסרון הזכרנות ואע"פ שיהיו מעלותיהם החיוניות

16. פ. רוח חיונית. 17. ג. פ. בבטני. 18. ג. פ.
רוח נפשית. 22. בעניין עצם. פ. בעצם. 23. פ. ומשקה.
24. וכל. פ. על. 29. בהם בהלה. פ. האויר בטלה.
30. פ. הזכרנות.

- והטבעיות לא ישוער בהם שנוי.
- ועוד התבאר כי ערך אויר המדינות לאויר היערים
כערך המים העבים והעכורים אל המים הזכים והדקים.
וזה כי המדינות לגובה בנייניהם וצרות הדרכים ורוב
מה שיותר מן השוכנים בהם ומן מותריהם ומיתיהם 5
וצואת בהמתם והעפוש שיתעפש ממאכלם ישיב כל אוירם
מעופש ועכור עשני ועב וישובו הרוחות כן במדרגות
והאחד מהם לא ישער במה שימצאנו. והעמידה הסובה
היא בבית גבוה הבניין ורוחב החצר יעבור בו הרוח
השמאלי והעמש כי השמש יתיך עמושי האויר וידקק 10
אותו ויזככהו.
- וכאשר התבאר זה מאין ספק עלה בדעתינו לומר כי מן
הסבות אשר בעבורם היו ימי הראשונים הקרובים אל בריאת
העולם רבים היא מפני היות העולם אז נקי וטאָהור מן
העמושי. והגופים בכלל הן הצמחים והן הבעלי חיים 15
לא שלט עליהם עדיין ההמסד. ואט היה דבר מה נפסד
תכף לבריאת העולם היה אותו הביאוש וההמסד בטל
לשעתו למיעוטו. ולזאת הסבה היה אויר העולם תכף
לבריאתו נקי וטהור מחלאת הדברים הנפסדים ומן העמושים.
ולכן היו חיי האנשים אשר באותם הימים ארוכים. 20
וכאשר ארכו הימים ורבו העמושים ועצמו הדברים הנפסדים
ובפרט בימי המבול אשר נמחה כל היקום שב האויר
עכור ובלתי טהור אחרי היותו טהור ונקי. והיתה זאת
סבה עצמית לקוצר חיי האנשים אשר אחרי זמן המבול.
מצורף אל זה היות הכחות שהוטבעו באדם הראשון בתכלית 25
החזק והבריאות והשלימות. ולכן כל אשר קרבו אליו
מן הדורות היו יותר בעניין החזק והבריאות עד
שנמחה זיכר כל היקום במבול שאז ירד הכח אשר באנשים
פלאים לעכירות האויר ולרוע הנהגת האנשים. הנה מה
שראינו לזכור בביאור העניין הזה: והשם יתע' יודע האמת. 30

3. פ. בערך. 5. פ. שיותר. 6. פ. ממאכלתם.
22. האויר. ליתא במ. 27. יותר. ליתא במ. 29. פ. לעכורת.

בראשית, ה, ו-כד

- ויתהלך חנוך את האלהים. אחרי הולידו את מתושלח.
 הזכיר הכתוב כי אחרי שהוליד חנוך את מתושלח והוא
 היה אז בן חמש וששים הלך בדרכי האלהים. דומה לאמרו
 אחרי יי אלהיכם תלכו שעניינו ההדמות בדרכיו. וכן
 5 הזכיר הכתוב על נח את האלהים התהלך נח. והעניין
 שהיו עושים בעולמם המכוון מהם שהיו מתעסקים רק
 בהשלמת נפשם כפי מה שכוונה מהם ההכמה האלהית.
 וכתב ר' יהודה טוליטולי במי' את האלהים התהלך נח.
 10 ויתהלך חנוך את האלהים. דברים זה לשונם. אמ' זאת
 המלה ר"ל ויתהלך תאמ' בתנועת צורת האדם בדרישת
 החכמות. וכן אך בצלם יתהלך איש את האלהים התהלך
 נח. התהלך לסני והיה תמים. בהתלכך תנחה אותך.
 וכן אמרו קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה. עניינו
 15 נענע צורת שכלך בדרישת הנמצאים שבארץ. לפי שלא
 מצינו שהלך אברהם את הארץ לארכה ולרחבה. אך ישב
 ולא הלך שנ' ויאהל אברם ויבא וישב באלני ממרא אשר
 בחברון. לפיכך זה ההלוך היה תנועת הנפש המדברת
 בנמצאים ובתכונת הארץ. וזה אי אפשר אלא בישיבה
 ובנחת ובהשקט הגוף. ויהיה ויאהל אברהם כמו יושב
 20 אהלים כי הדרישה בעבור סודות הנמצאים והוא עידון
 הנפש וצרכה כנגד דרישת צרכי הגוף. כי בצרכי הגוף
 צריך נענוע הגוף והשקט הנפש. ובצרכי הנפש והוא
 חפוש החכמות והשכל צריך תנועת הנפש והשקט הגוף.
 25 ואמרו כי לך אתננה ר"ל אתן לך דעת ורוחב לב לדעת
 מהות הנמצאים. עד כאן לשונו.
 ואמרו ואיננו כי לקח אותו אלהים עניינו שמת בגשיקה.
 והזכיר לשון לקיחה כמו קח את נפשי. הנני לוקח
 את מחמד עיניך במצפה. ואחר כן פי' מהות הלקיחה

באמרו ואדבר אל העם בבוקר ותמת אשתי בערב. וזאת
 הלקיחה הנזכרת בחנוך אין בה זיכר מגפה ולא מיתה.
 וזה העניין הוא כמו אך אלהים ימדה נמשי מיד שאול
 כי יקחני סלה שהוא מדבר על סדיון הנמש מן הכליון
 והאבדון לא שיפדהו מן המוות המפורסמת. אמנם עניין
 הלקיחה במקום הזה הוא הדבקות באלהים וכמוהם ואחר
 כבוד תקחני. וכן כת' אחד מן החכמים האלהיים. אמ'
 הליכת חנוך את האלהים היה התאחדות אחדות ככלי
 בשכל הנפרד והשגתו אותו אך אחר הסרתו מעליו לבוש
 החומר.

5

10

בראשית, ה, כה-לא.

ויקרא את שמו נח לאמר זה ינחמנו. הזכיר הכתו' ויקרא
 את שמו נח מה שלא הזכיר כן בשאר האנשים הנזכרים.
 כי לא הזכיר ויקרא את שמו אנוש בעבור כך ולא ויקרא
 את שמו קינן בעבור כך וכן בשאר. אך הזכיר ויולד
 את אנוש ויולד את קינן ויולד את מהללאל ודומיהם.
 ובאן הזכיר ויקרא את שמו נח ולא הזכיר מי היה הקורא
 אם אביו או אחר. ואמ' כי הסבה שקרא הקורא שמו נח
 היא כי זה ינחמנו ממעשינו ומעצבון ידינו. ומלת זה
 נופלת על הודעת הדבר הנמצא. ואפשר שידעו כי זה
 ינחם אותם ממעשיהם ומעצבון ידיהם על יד אדם הראשון
 כי גביא היה או על יד מתושלח וחנוך כי גביאים היו.
 והודיעם כי על יד זה הנולד תחיה האדמה ויש אומ' כי
 ידעו זה בדרך חכמה. וכן היה שגח נחם אותם ממעשיהם
 ומעצבון ידיהם כי על ידו נתקיים העולם. גם היה נח
 איש אדמה כאמרו ויחל נח איש האדמה. ונתקיים מה שראו
 בחכמתם או מה שנודע להם בדרך נבואה כי זה ינחמם

15

20

25

- מִן הָאָדָמָה אֲשֶׁר אֶרֶץ יִי בְּעוֹנֵן אָדָם הִרְאִישׁוֹן . גַּם יִתְכַּן
כִּי הִיָּה לוֹ שֵׁם אַחֵר בְּתַחֲלָה וְקָרָא הַקּוֹרָא שְׁמוֹ נַח אַחֵר
שֶׁעָבַד הָאָרֶץ וְהַצְלִיחָהּ . וְנַח הוּא הַמֶּךְ הָעֲצָבוֹן וְכֹאֵלֹ אִמִּי
זֶה יִנְחָמֵנוּ וְנִנְחוּחַ מִעֲצָבֵינוּ גַּם הַנְחָמָה הִיא מִנְחוּחַ מִעֲצָבוֹן
הַלֵּב . אֲשֶׁר אֶרֶץ יִי . עֲנִיֵּינוּ אֲשֶׁר קָלָה וְהוּא אָמְרוּ 5
- אֶרֶץ הָאָדָמָה בְּעִבּוּרָךְ וְגוֹמִי . וּמִלֵּת אֶרֶץ עֶבֶר מֵהַבְּנִיִּין
הַדְּנוּשׁ וְעֲנִיֵּינוּ אֲשֶׁר קָלָל אוֹתָהּ יִי . וּבָאָה הָאֱלֹהִים בְּצִירִי
בְּעִבּוּר הָרִי"שׁ וְזֶה דְּרָכָה כְּמוֹ וְהִנֵּה בִּרְכַת בְּרַךְ . בְּרַךְ
נְבוֹת אֱלֹהִים וּמֶלֶךְ . וְדוֹמִיָּהֶם . וְאִפְשָׁר שֶׁאָמְרוּ זֶה
יִנְחָמֵנוּ מִמַּעֲשֵׂינוּ וּמִעֲצָבוֹן יִדֵּינוּ הוּא כְּאִדָּם הַמִּתְבָּרֵךְ וְאוֹמֵר 10
- יְהִי רָצוֹן שׁוֹה הַגּוֹלָד יִנְחָמֵנוּ מִמַּעֲשֵׂינוּ וּמִעֲצָבוֹן יִדֵּינוּ
וְתִצְלַח עַל יָדוֹ עֲבוֹדַת הָאָדָמָה שֶׁהִנְחָנוּ עֲבוֹדָתָהּ בְּעִבּוּר
קָלָלָה קִין שֶׁנִּתְקַלַּל בּוֹ . כִּי תַעֲבֹד אֶת הָאָדָמָה לֹא תוֹסֶף
תֵּת כּוֹחָהּ לָךְ . כִּי יִדּוּעַ שֶׁהִנְיָחוּהָ בְּנֵי קִין וְהָאֶחָד הִיָּה
יוֹשֵׁב אוֹהֵל וּמִקְנֶה וְהָאֶחָד הִיָּה אָבִי כָל תּוֹמֵשׁ כְּנוֹר וְעוֹגֵב 15
- וְהָאֶחָד הִיָּה לוֹמֵשׁ כָּל חוֹרֵשׁ נַחֲשֵׁת וּבְרוּל . וַיֵּשׁ אוֹמִי
כִּי אָמְרוּ זֶה יִנְחָמֵנוּ דֶּרֶךְ סִבְרָא בְּעִבּוּר שְׁמַת אָדָם שֶׁעַל
יָדוֹ נִתְקַלְלָה הָאָדָמָה וּמַעֲתָה מִסָּקָה הַקָּלָלָה .
וּבַמִּדְרָשׁ יִלְמְדֵנוּ וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ נַח לֵאמֹר זֶה יִנְחָמֵנוּ
מִמַּעֲשֵׂינוּ וְכִי נִבְיָא הִיָּה . אִמִּי ר' שְׁמַעוֹן בֶּן יְהוֹזָדָק 20
- לְמוֹדִים הִיוּ שֶׁבִשְׁעָה שֶׁאָמַר הַקִּבְ"ה לְאָדָם הִרְאִישׁוֹן אֶרֶץ
הָאָדָמָה בְּעִבּוּרָךְ אִמִּי לְפָנָיו רַבּוֹנוֹ שֶׁלְעוֹלָם עַד מָתִי .
אִמִּי עַד תּוֹלִיד אָדָם מִהוּל בְּעוֹלָם . כִּיּוֹן שֶׁגּוֹלָד נַח שֶׁהוּא
מִהוּל מִיָּד יִדְעַ לְמַךְ וְאִמִּי וּדְאִי זֶה יִנְחָמֵנוּ מִמַּעֲשֵׂינוּ
וּמִעֲצָבוֹן יִדֵּינוּ . קוֹדֵם שֶׁגּוֹלָד נַח זֹרְעִי חֲטִיִּים וְקוֹצְרִים 25
- קוֹצִים וְדֹרְדֹרִים . כִּיּוֹן שֶׁגּוֹלָד נַח חוֹזֵר עוֹלְמוֹ לִישׁוּבוֹ .
זֹרְעִים חֲטִיִּים וְקוֹצְרִים חֲטִיִּים . וְלֹא עוֹד אֵלָּא עַד שֶׁלֹּא גּוֹלָד
נַח עוֹשִׂים מִלֵּאכָה בְּיָדֵיהֶם . לִכְךָ כְּתִיב מִעֲצָבוֹן יִדֵּינוּ .
גּוֹלָד נַח הַתְּקִין לָהֶם מַחֲרָשׁוֹת וּמַגְלּוֹת וְקִרְדּוֹמוֹת וְכָל 30
- כָּלִי מִלֵּאכָה .

בראשית, ה, לב-ו, ד.

דקדוק המלות

- החל. מועל נגזר מתחלה והוא עבר מהבניין הכבד הנוסף
מפעלי הכפל. לרוב. שם הפועל מבניין הקל מפעלי
הכפל על משקל לרוס את הסולת. לקוב אויבי לקחתיך. 5
בני האלהים. הם בני הגדולים והשופטים כמו אלהים
לא תקלל. עד האלהים יבא דבר שניהם. לא ידון.
שרשו דון והוא כמו וישוב העמר והוא מגזרת דין כי
הרוח דיין בגוף. גם נוכל לומר שמלת ידון היא מחסירי
הפ"א שפא"הם נו"ן ויהיה הנח תמורת הדגש כמו שהוא 10
במלת ויזד יעקב נזיד שמשפטו ויזד בדגש. כן לא
ידון משפטו להיות ידון על משקל יתוץ ושרשו נדן
מן וישב חרבו אל נדנה שפירושו נרתיקה כי הגוף
לרוח כנדן. והעד אתכרית רוחי אנא דניאל בנוא נדנה.
והחכם ר' יהודה הביא לא ידון עם ויהי כל העם נדון 15
כעניין יצרה מדון. מדינים ישלח. עניין בפני עצמו
שהוא מעניין מריבה. בשגם. השי"ן בו כשי"ן שככה
השבעתנו והיא במקום אשר. מאה. הה"א במלת מאה
שרש. ור' יונה כתב כי הה"א היא לנקבה. וה"א השרש
למ"ד הפעל נפלה ונהפכה יו"ד במלת ויקח את שרי 20
המאיות ככתו' ואינו נקרא כן. ויתכן כי המשפט כן כמו
שכתב ר' יונה. ומדקדקים רבים כתבו כן לפי שכל שם
מנחי הלמ"ד שהוא קמוץ בקמץ גדול הה"א לנקבה ולמ"ד
הפועל נופלת. והראייה על זה הוא התחלפה בתי"ו
בסמיכות ובכנוי. וכל שם מנחי הלמ"ד שהוא פתוח בפתח 25
קטן הה"א הוא שורש למ"ד הפועל. לפיכך לא תשוב תי"ו
בסמיכות ובכנוי. הנפלים. הם האנשים בעלי קומה
גדולה. ונקראו כן לפי שיפול לב האנשים מפחדם מפני
שהם גבוהים כל כך. ולזה העניין נקראו גם כן האימים

4. פ. מבעלי. מבעלי. 7-16. עניין... מריבה. ליתא בנ.

אלא מקומו ושום. 24. הראייה. פ. הדומיה.

מפני היות אימתם מוטלת על הבריות.

- ויהי כי החל האדם לרוב על פני האדמה. הזכיר הכתוב
 כי כאשר התחיל המין האנושי לפרות ולרבות על פני
 האדמה ונולדו להם בנות רבות ראו בני האלהים והם
 בני השופטים ומנהיגי הארץ את בנות האנשים כי היו
 יפות מראה ניסתו אחריהם ולקחו להם נשים בחזקה מכל
 אשר בחרו. ונקראו השופטים ומנהיגי הארץ אלהים בעבור
 היותם עושים בארץ משפט אלהים. והזכיר בני אלהים והם
 הבחורים ההולכים אחר תאוותם. ויש מפרשי בני האלהים
 בני הקדושים ואמ' כי בני הקדושים או בני אותם שהיה
 להם להתנהג בקדושה ובחסידות לקחו לעצמם נשים מכל אשר
 בחרו לפי התאוה וביד רמה. ועל דעת ר' אברהם בני
 האלהים הם היודעים דעת עליון ובחרו להם נשים שהיתה
 מערכת שמים לכל אחת נמשלת לכל אחד והתולדת כתולדת.
 ועל כן יצאו מהם גיבורים. וחטאם היו בעבור שלקחו
 אותם בחזקה. ואמרו כי טובות הנה עניינו טובות
 וניאותות לפי כוונתם. או יהיה פי' טובות ימות.
 וכן שבע פרות הטובות ר"ל שמינות וימות. וכן ואין
 איש מבני ישראל טוב ממנו עניינו ימה מראה ממנו.
 וכן תירג' אונקלוס כי טובות הנה ארי שמירן אינון.
 ויאמר יי לא ידון רוחי באדם לעולם. עניינו הרוח
 שנפחתי באדם המתיחס אלי בעבור שאני נפחתי בו לא
 ידון באדם לעולם. כלום' איני רוצה שיתקיים בו זמן
 גדול בעבור שהאדם הוא בשר ומעשיהם מעשה בשר נמשך
 אחר התאוה ולא אחרי השכל. ולכן יהיו ימי האנשים
 על הרוב מאה ועשרים שנה ולא תשע מאות שנה ושמונה
 מאות שנה כאשר היה לשעבר. ואמ' לא ידון במקום
 יתקיים בעבור היות הרוח דיין בגוף. ואמרו בשגם הוא
 בשר עניינו בעבור שגם המין האנושי הוא בשר כשאר

- הבעלי חיים ונמשכים אחר תאוותם כשאר הבעלי חיים.
והכנוי במלת הוא בשר שב אל האדם כאשר פרשתי. או
ישוב אל הרוח שיוכיר במלת רוחי. וכאלו יאמ' לא דיי
שגומם הוא בשר אלא שגם הרוח שנפחתי בהם הוא נמשך
אחר התאוה כאלו הוא בשר. ואם ידון הוא מעניין אל
5
נדנה שהוא הנרתיק יאמ' רוחי אשר נפחתי באדם לא
יתקיים בתוך הגדן שלו שהוא הגוף לעולם כלומ' זמן
גדול רק יהיו ימי האנשים מאה ועשרים שנה. ואם ידון
הוא מעניין מריבה מן מדינים ישלח יאמ' לא ידון רוחי
כלומ' לא יהיה רוחי העליוני שנפחתי באדם במריבה
10
זמן גדול עם הגוף. והמריבה היא כי הוא בטבעו נמשך
אחר השכל והגוף נמשך אחר התאוה. וזה הוא אמרו
בשגם הוא בשר כלומר בעבור שגוף האדם בשר כבשר שאר
בעלי חיים הנמשכים אחר תאוותם והיו ימיו בעולם מאה
ועשרים שנה. ואמרו רוחי שייחש אותו אל השם יתע'
15
בעבור שמאתו בא וכן אמ' קהלת והרוח תשוב אל האלהים
אשר נתנה.
ואמרו והיו ימיו מאה ועשרים שנה דבר הכתו' על הרוב
כי זה קצב כל האדם ואם מצאנו מאותם שחיים יותר
20
מצאנו מאותם שחיים פחות ועל הרוב ידבר. ואונקלוס'
תירג' והיו ימיו מאה ועשרים שנה ארכא יתיהב להון
מאה ועשרין שנין אם יתובון כלומ' שנתן להם זמן כטעם
עוד ארבעים יום ונינוה נהפכת. ואם ישובו בתוך זה
הזמן ימלטו ואם לא ימותו.
25
הנפילים היו בארץ בימים ההם. יאמ' כי האנשים בעלי
קומה גדולים והם הענקים היו בארץ כלומ' בעולם
בימים ההם הנזכרים שראו בני האלהים את בנות האדם
כי טובות הנה ולקחו להם נשים מכל אשר בחרו. וכאילו
רצה לומ' כי בני האלהים והם השרים הגדולים בעלי
30
קומה שלקחו בנות האדם היפות והבריות והגדולות בגוף

הם היו הסבה שיצאו מהם אנשים גדולים ובעלי קומה
 שהם הנפילים. וגם אחרי כן אשר יבואו בני האלהים
 אל בנות האדם וילדו להם ר"ל וגם אחר המבול היו
 באים בני הגדולים והשופטים אל בנות האדם ימות המראה
 והברואות בחזקה וילדו להם בנים המה הגבורים נקובי
 ראשית הגבורה אשר מעולם שיצא טבעם בעולם לרוב גבורתם.
 שגם

5

בראשית, ו, ה-ח.

וירא יי כי רבה רעת האדם בארץ. עניינו ובראות יי
 כי הרעות שהיו עושים בני אדם בארץ היו רבות בהפלגה וכל
 יצר מחשבות לבו ר"ל וכל יצריו ומחשבות לבו אינם
 רק לחשוב רע ולעשות רע לנפשם ולזולתם יום יום
 ניהם השם יתע' ממה שעשה את האדם בארץ ונתעצב אל
 לבו. ואמרו וכל יצר מחשבות לבו ר"ל וכל יצריו
 ומחשבות לבו. או קרא תאוות לב האדם יצר והוא סמוך
 אל מחשבות לבו. ונקראת התאוה יצר למי שהוא יוצר
 ופועל העניינים בלב.

10

15

וינחם יי כי עשה את האדם. דברה תורה בלשון בני אדם
 כי ידוע כי לא אדם הוא להנחם. ובעבור שגורה חכמתו
 להשחיתם ולמחות זכרם מן העולם לדמיון האדם המתחרט
 ממה שעשה ומשחית ידיו אמ' וינחם.
 והחכם השמוי' ר' יהודה אחי כתב בביאור וינחם יי
 דברים זה לשונם. דע כי ברבות רעת האדם בארץ ויצר
 מחשבות לבו רק רע כל היום ונוטה מהתכלית המכוון
 אשר לסבתו גתהווה יתנחם יי כי עשה אותו. וכוונתי
 בנחמה המתוארת היות מתחייב הפסד האדם והעדרו להיותו
 נוטה מהתכלית המכוון. ולהיות האדם פועל יי ומעשה
 ידיו יראה היות האלוה יתע' מתנחם כי עשה אותו

20

25

10. וכל. ליתא במ. 17. פ. כלשון. 22. פ. דעת.

25. פ. במבוארת. להיות.

6. כ. נ. טבעם.

- בהשחיתו אותו על תכונת בן אדם המתנחם מפעולה אחת
או מעשה אחד בהשחית אותו. אבל על תכונת האמת לא תאות
נחמה לאלוה יתע' להיותה הפעלות ואם תתיחש לו לא
תתיחש במה שהיא הפעלות מה ולמי מה שהיא בעצמותה
ומציאותה כי אם למי הפעולה המתחייבת ממנה ר"ל
השחתת המעשה והפסדו. ואמרי היות מתחייב הפסד האדם
להיותו נוטה מהתכלית המכוון כוונתי וחפצי היותו
נוטה מהצורך האלוהי הממציא כל מציאות ומשאיר
ומעמיד כל נמצא המסכים לצורך המתואר. וזה כי
האלוה יתע' פועל כל פעולה וממציא כל מציאות באמצעות
צוורו וכמו שיציור המציאות כן יאצל על הנמצא
אצילות ראשוני ועקרי. וכל עת היות הנמצא מסכים
לצורך המתואר ר"ל כל עת היותו נוטה למכוון העקרי
אשר לסבתו נמצא וימשך אחר הצורך האלוהי המכוון
המכוון העקרי בכל הנמצא יתחייב היותו נשמר בכל
דרכיו ממלאכי זה הצורך והיותו קיים עומד. ולא יגוף
רגלו באבן המקרים אם בביאת מבול ואם בהתחדש פגעים
אחרים להיות הצורך המתואר משאיר ומעמיד אותו בצורה
הנחקקת במראה המשאיר אותה ומעמידה במראה הנמצא
אשר הוא סבת אותה הצורה כל עוד היותו נכו המראה
ואם על תכונה מתהפכת להיות הצורך האלוהי סבת המציאו'.
אבל המציאות בעניין משל המראה הוא סבת הצורך או
הצורה המתחדשת במראה. ואם האדם נוטה מהמכוון העקרי
ובלתי מסכים לצורך המתואר יגוף רגלו באבן המקרים
ולא ישמר ממלאכי הצורך וההשגחה וישחת במי המבול
או במקרים אחרים ולא לאצל מן הרוח. ויוטם עליו
לעשות תיבה בבא מי המבול כמו שעשה נח שמצא חן
בעיני יי ונוצל מן ההשחתה והכליון ואחרים באמצעותו
להיותו נמשך אחר הצורך האלוהי והמכוון העקרי אשר
השאירו והעמידו באמצעות התיבה והשאיר אחרים באמצעותו. עכ"ל.

-
1. בהשחיתו אותו. ליתא במ. 7. מ. מכוון. 8. מ. ממציא.
 9. מ. מסכים. 14. מ. וימצא. 15. מ. מכוון.
 17. מ. המבול המתחדש פגעים. 25. מ. ישאר.

- ויתעצב אל לבו. שם עצב נוסל על הכעס כמו כי נעצב
אל דוד כעס בעבורו. ולא עצבו אביו מימיו לא הכעיסו.
ולמי זה יהיה פרושו כי השם יתע' כעס עליהם לרוע
מעשיהם. אמנם אמרו אל לבו וכן ויאמר יי אל לבו שמע
עניינו. והוא כי העניין אשר יאמר בעבורו באדם 5
שהוא אמ' אל לבו הוא העניין אשר לא יהגה בו האדם
ולא יאמרהו לזולתו. וכן כל עניין שרצהו האל יתע' ולא
אמרו לנביא בעת ההיא אשר עבר בו המעשה ההוא כפי הרצון
יאמ' עליו ויאמר יי אל לבו. הדמות בעניין ההוא
האנושי על המשך דברה תורה בלשון בני אדם. וממני 10
שטרו דור המבול לא התבאר בתורה שליחות שליח להם
בעת ההיא ולא הזהירם ולא יעדם במות גאמ' עליהם
כי השם יתע' כעס עליהם בלבו. וכן רצונו כשלא יהיה
עוד מבול לא אמ' אז לנביא לך והגד להם ולזה גאמ'
ויאמר יי אל לבו. גם נוכל לומר שמלת עצב נופל 15
על המרי כמו והמה מרו ועצבו את רוח קדשו. ויהיה
פרושו מרה האדם רצון השם יתע' כי לב יקרא הרצון.
ויש מפרשי' ויתעצב אל לבו כמו על לבו כלומ' נתעצב
על לבו של אדם הנזכר שהיה מחשב תמיד רעות.
ור' אברהם כת' טע' ויתעצב אל לבו הפך ישמח השם 20
במעשיו כי טוב בעיניו שיקבלו נבראיו חסדיו.
ויאמר יי אמה את האדם. אמ' כן אל לבו הנזכר למעלה
או אמ' כן למלאכים. אמה את האדם אשר בראתי מעל פני
האדמה. עניינו אמה מעל פני האדמה את האדם אשר
בראתי. ומלת אמה עניינה ההשחתה וההסרה. 25
מאדם ועד בהמה. עניינו ואמה מאדם עד בהמה עד רמש
עד עוף השמים. ומלת אמה משרתת במקום שנים.
כי ניהמתי כי עשיתים. עניינו החרטה ודברה תורה
בלשון בני אדם. ונה מצא חן. מלת חן מפעלי הכפל
על משקל קן מן שמה קננה. כיונה תקנן. ואמרו מצא חן 30

1. כמו. ליתא במ. 6. פ. כאדם. 10. פ. כלשון.
11. שטרו. נ. שטרי. פ. שארי. פ. שלח. 12. בעת ההיא.
ליתא במ. יעדם במות. ליתא במ. 9-18. כלומ' נתעצב אל לבו.
ליתא במ. 22. אשר בראתי. נוסף במ. 29 בעיני. " . נוסף במ.

בעיני יי הודיע כי אע"פ שלא מצא חן בעיני אנשי
דורו מצא חן בעיני יי. ויש מפרשי' ונח מצא חן
אפילו נח שנשתייר לא מפני שהוא כדאי אלא מפני שמצא
חן בעיני יי.

- 5 והחכם ר' יהודה טוליסולי פירש וינחם יי כי עשה
את האדם בארץ. נראה כאומ' בעבור שהוא בארץ לסיכך
נתרכבה בו זאת התאווה הבהמית. ולמיכך אמ' כי עשה
ולא אמ' כי ברא כלום' הרכבת הצורה בגולם. והיה
טוב לו יותר שתישאר צורתו במקומה ולא תתרכב בזה
10 הגולם כמו שאמרו רז"ל נוח לו לאדם שלא נברא.
ובעבור זה רמז שלמה וטוב משניהם את אשר עדן לא היה
כי הוא שבח הצורה שעדיין לא נתרכבה עם הגולם יותר
מאותה שהורכבה ואחר כך גבדלה והם המתים. וגם זו
יותר משובחת מאותה שלא גבדלה עדיין והם החיים.
15 וספר שלשה דרכי האדם. הצורה קודם שנתרכבה. והרכבת
הצורה בגולם. והבדלתה ממנו. ושבח ההבדלה יותר מזמן
החבור והוא אמרו ושבח אני את המתים שכבר מתו מן
החיים אשר הם חיים עדנה. ושבח את הראשונה יותר
מן השנייה והוא אמרו וטוב משניהם את אשר עדן לא
20 היה. כי דומה הנפש קודם הרכבתה בגוף למלך יושב
בהיכלו. ודומה הרכבתה בגוף למלך אסור ברהסים. ודמה
הבדלתה ממנו לחבוש שיצא מבית האסורים וחזר למלכותו
כמו כי מבית הסורים יצא למלוך. ובלי ספק כי אותו
המלך הוא בזו השלישית יותר משובח מבשנייה. ובראשונה
25 יותר מבשניהם. לפי שבראשונה לא השיגו לא נזק ולא צער
ולא ידע דבר רע. ואם תאמ' כיון שהראשונה יותר טובה
למה נרכבה וכבר נאמ' וירא אלהים את כל אשר עשה והנה
טוב מאד יש לומ' כי אע"פ שהראשונה היא יותר מעולה
מהשתיים יש לשלישית שבח מצד אחר. שאע"פ שהראשונה מעולה
30 ומשובחת וטהורה אינה יודעת יופיה ושעורה וחשיבותה

1. מ. שאע"פ. 6. נראה. ליתא במ. 14. עדיין. ליתא במ.
21. פ. הרכבתו. 22. מ. לטפוש.

- אלא אחר הסרתו ממנה וחזרתו לה. ולפיכך יתאוו נפשות
 החסידים לשוב למקומם הראשון. ולפיכך אמ' בשלישית
 לשון שבח כי אז ישבחנה החוזר אליה וידע חשיבותה כי
 לא יודע הנגד כי אם בנגדו. ואמ' בראשונה לשון טוב
 כי היא בפני עצמה טובה. עד כאן לשון החכם הנזכר. 5
 ורבינו גרשום ז"ל כתב וינחם יי כי עשה את האדם.
 כי נחמתי כי עשיתים. וכתו' אחר לא איש אל ויכזב
 ובן אדם ויתנחם. יש לומ' כי ענייני נחמה יש פעמ'
 שאדם נודר לחבירו ויש לאל ידו לעשות ומתחרט ומכזב
 לו. ולפעמ' אין לאל ידו לעשות ומתנחם בעל כרחו. 10
 ועל שניהם אמר בלעם לא איש אל ויכזב ובן אדם ויתנחם
 לפי שאמ' לו בלק מה דבר יי כלומ' אם חזר בו מן הברכה.
 ויש נחמה כשבני אדם עושים רעות מדבר עליהם להרע
 להם ושוב כשחוזרים מתנחם כי בוודאי על דעת כן אמר
 אם יעמדו במרדם ואם ישובו ייטיב אליהם. וכן להפך. 15
 ופי' נחמה אעשה עצמי כאלו נחמתי מעשייתם.

בראשית, ו, ט-יב.

דקדוק המלות

- תמים. תאר מפעלי הכפל ובא תמים. ובחסרון איש תם
 וישר. את האלהים. עניינו עם האלהים. התהלך. 20
 עבר מבניין התפעל. ובא בצירי ומשפטו בפתח.
 את דרכו. עניינו מנהגו. וכן כי דרך נשים לי פי'
 מנהג הנשים והוא הנדות.

- אחרי שהזכיר שלשלת היחש היאך נשתלשלו הדורות דור
 אחר דור מאדם עד נח הניח זכרון הדורות הראשוני'
 מפני שאין תועלת בזכירתם כי כולם נמחו במי המבול 25

- מלבד נח ובניו ונשיהם וחוזר ומזכיר תולדות נח.
ומלת תולדות כוללת לידת הבנים כמו שיזכיר מיד
ויולד נח שלשה בנים את שם את חם ואת יפת וכוללת
הקורות אשר קרו אותו. ונקראו הקורות גם כן תולדות
להיות הזמן מוליד אותם וכן כי לא תדע מה ילד יום.
וכן אלה תולדות יעקב יוסף בן שבע עשרה שנה אותה
הפרשה מדברת מקורותיו. 5
- נח איש צדיק תמים היה בדורותיו. מלת היה משרתת
גם בראשונה ועניינו נח היה איש צדיק תמים היה
בדורותיו. או באה מלת תמים בחסרון ו"ו העטף ועניינו
נח היה איש צדיק ותמים היה בדורותיו. או יהיה תמים
תואר למלת צדיק ועניינו צדיק שלם היה בדורותיו.
ופי' צדיק ישר כי הצדק הוא שם מוסכם אל היושר.
והעניין שהיה ישר ואוהב היושר ועושה אותו לנמשו
ולזולתו. ופי' תמים שלם במידותיו ובדעותיו. ויש
מפרשי' צדיק במעשיו תמים בלבו. ורז"ל דרשו תמים היה
זה אחד משבעה מהולים שנולדו בעולם. אדם הראשון נולד
מהול ושת בנו נולד מהול דכתי' ויולד בדמותו כצלמו.
נח נולד מהול שנ' תמים היה בדורותיו. יעקב נולד
מהול שנ' ויעקב איש תם. יוסף נולד מהול דכתי'
אלה תולדות יעקב יוסף שהיה דומה לאביו. משה דכתי'
ותרא אותו כי טוב הוא. ואיוב דכתי' איש תם וישר.
ואמ' בדורותיו ולא אמ' בדורו בעבור שהיה בזמן שתי
דורות. והם הדורות הראשונים שנמחו במבול והדורות
שחיו אחר המבול עד יום מותו. ואמ' כי בכולם היה
צדיק ותמים. וידוע כי הוא חייה עד שהיה אברהם
אבינו בן נ"ח שנים והסימן בן נ"ח היה אברה' אבינו
כשמת נח. ובמדרש תמים היה בדורותיו יש מרז"ל
דורשי' אותו לשבח. בדורותיו כל שכן אילו היה בדור
צדיקים היה צדיק יותר. ויש דורשי' אותו לגנאי. 30

לפני דורו היה צדיק ואילו היה בדורו טלאברהם לא
היה נחשב כלום.

את האלהים התהלך נח. עניינו שהיה דבק באלהיו ומתעסק
בעבודתו כמו התהלך לפני. האלהים אשר התהלכו אבותי
לפניו כלום¹ שהלכו בדרכיו. ורו"ל שמו חילוק בין
5 אמרו את האלהים התהלך נח ובין התהלך לפני. ואמרו
במדרש ילמדנו את האלהים התהלך נח שהיה הקב"ה סומכו
שלא יפול במעשה דור המבול. משל למלך שהיה לו בן
והיה הולך בשליחות אביו והיה לפניו דרך משוקע
בטיט והיה המלך סומכו שלא ישתקע בטיט. אבל אברהם
10 כתו² בו התהלך לפני ובאבות כתו³ אשר התהלכו אבותי
לפניו.

ותשחת הארץ לפני האלהים. עניינו כי אנשי הארץ
השחיתו דרכם והוא הדרך הטוב והישר לפני האלהים.
15 ואמרו לפני האלהים יש מרשי⁴ שהשחיתו דרכם בסתר
ובעניינים הנעלמים שלא ידע אותם כי אם האל יתע⁵.
ויש אומ⁶ שהיו משחיתים דרכם בפרהסיא כעבד שיעשה
עבודה לפני אדוניו ולא יראנו וזה רצה באמרו לפני
האלהים. ולפי דעתי כי לפני האלהים כולל שני
20 העניינים אחרי שעיני יי הם משוטטים בכל הארץ ובכל מקום
עיני יי צומות רעים וטובים. והנעשה בסתר והנעשה
בגלוי הוא גלוי וידוע לפניו. ויש מרשי⁷ האלהים
במקום הזה מן עד האלהים יבוא דבר שניהם שהם הדיינים.
והזכיר הכתו⁸ כי במקום המשפט שמה הרשע.
25 ותמלא הארץ חמס. אמ⁹ כי הארץ היתה מליאה חמס
והוא הנזל והעושק וקחת הנשים בחזקה ומה שדומה לזה.
ואמ¹⁰ דרך משל כי נמלא העולם מן החמס לרבויו. כי בכל
מקום מהארץ שהיו שם בני אדם היה נמצא שם החמס.
וירא אלהים את הארץ והנה נשחתה. עניינו ראה האל
30 יתע¹¹ שהעולם היה בחזקת נשחת שלא היה יכול להתקיים

13. לפני. כך במ. נ. מלפני. 23. שניהם. ליתא במ.

מרוב החמס.

כי השחית כל בשר את דרכו. כלום' כי השחית כל אדם
דרכו והוא הדרך הטוב והישר המכוון ממנו. או יאמ'
וירא אלהים את הארץ והנה נשחתה ופי' נשחתה הוא
שהשחית כל בשר את דרכו. וחצי הפסוק האחרון הוא
פי' חציו הראשון. ויש מפרשי' את דרכו מנהגו. ורז"ל
דרשו כי השחית כל בשר את דרכו שכל חי לא שמר דרך
תולדתו ועוות הנתיב הידוע. ואפשר שאמרו כי השחית
כל בשר את דרכו על הארץ עניינו כי השחית כל בשר
שהוא על הארץ את דרכו.

5

10

בראשית, ו, יג-כב

דקדוק המלות

קץ. שרשו קצץ ומעניינו והוא סוף הזמן. או יהיה
שרשו קנץ. ולחסרון הכפל או הנו"ן ידגש בהתחברו
אל הכינויים כמו הודיעני יי קצי. קרב קצינו
ודומיהם. כל בשר. קורא הגוף בשר כי הוא הנראה
מגוף האדם. מלאה. פועל עומד. את הארץ. בא את
במקום הזה תמורת מן כמו כצאתי את העיר. או יהיה
במקום עם כמו הבאים מצרימה את יעקב. תבת.
שרשו תבה ועניינו ידוע. גם אפשר ששורש המלה תיב
ובא תיבה על משקל צידה שיבה ודומיהם. ור' יונה
המדקדק כתבו בשורש תבה במלס לחם הפחה. עצי גפר.
שם עץ קל על פני המים ואין לו דומה במקרא.
ואונקלוס' תירג' גפר קתרוס. ואמרו רז"ל ד' מיני
ארזים הם קתרוס עץ שמן וברוש. קנים. קבוץ מן
קן ושרשו קנן. והקן ידוע. ונקרא כן כי שם יקנן
העוף. וכפרת. יש אומ' שהוא פועל נגזר מן כפורת.

15

20

25

והנכון שמלת וכפרת הוא מעניין בכומר. וכומר שקוראים לו בערבי קפ"ר בקו"ף והוא כמו חומר. ויש מפרשי' כומר זפת מלשון רז"ל כופרא. ויש אומ' כי יש טיט בארץ ישראל והוא מדביק ועומד לדמיון הזפת.

5 מבית. הוא הצד הפנימי. צהר. שם למקום שיכנס ממנו האור והוא מגז' צהרים. תחתים. עם יו"ד היחש מן תחת. שניים. שרשו שנה. מבול. שרשו גבל ומשפטו מבול כמו מבוע מן נבע. והוא מגז' אבלה גבלה הארץ. ויש אומ' שהוא מגז' גלולה בשמן ומשפטו מבול על משקל והיה שם מסלול. המבול 10 מים. עניינו המבול מבול מים והוא דרך קצרה כמו למן היום הוסדה שעניינו למן היום יום הוסדה. בריתי. הברית הוא הסכמה ודבר שבחרו שנים. והוא מגז' ברו לכם איש. והמלה שוה בסמוך ובמוכרת. וכן שבת שביט יעקב בסמוך. ובנותיו בשביט במוכרת. ויש 15 אומ' כי פי' ברית גבול כרות מן וברא אותהן בחרבותם. קח לך. בחסרון הפ"א ומשפטו לקח בשוא. כמו לקח פר בן בקר. ולקח עץ אחד.

20 ויאמר אלהים לגח קץ כל בשר בא לפני. עניינו קץ אידם של כל חי מרגיש בא לפני. ואמ' דרך משל כאלו קץ אידם נסע ממקומו ובא לפני שארשהו לחול עליהם. או יאמ' קץ אידם בא לפני שקראתיו דרך משל והזמנתיו לחול עליהם בעבור שמלאה הארץ חמס מפניהם כלום' בעבור שנתמלאה הארץ מן החמס. ואמרו מפניהם ר"ל 25 מפני כל הבעלי חיים שכולם השחיתו דרכם. והכנוי במלת מפניהם שב אל כל בשר שהזכיר.

ולכן הנני משחיתם את הארץ כלום' מן הארץ. או יאמ' הנני משחיתם עם הארץ כי הארץ והצמחים אשר בה ישחתו במי המבול. או תהיה מלת משחיתם משרתת במקום שנים.

- ועניינו והנני משחיתם ומשחית את הארץ גם כן.
עשה לך תיבת עצי גופר. אמ' עשה לך כי לתועלתו
ולהצלתו יעשנה. תיבת עצי גופר. התיבה עניינו
ידוע. ונעשית על צורת תיבה בעבור שתכיל דבר גדול.
ועשאה מעצי גופר והוא עץ ידוע שהוא קל וחזק ואין
5 ספק כי האל יתעלה צוהו שיקח העץ שידע שיהיה נאות
אל העניין.
- קנים תעשה את התיבה. צוהו האל ית' שיעשה בתיבה
קנים רבים כדי שיתייחד כל מין ומין בפני עצמו.
10 וכפרת אותה מבית ומחוץ בגופר. צוהו שיהיה זומת
אותה מכפנים ומבחוץ בזמית כדי שלא יכנסו בה המים.
צהר תעשה לתיבה. צהר הוא מקום שיכנס משם האור. וכבר
חשבו אנשים שיהיה אמרו ואל אמה תכלנה מלמעלה שיהיה
הצהר הנזכר למעלה באמה העליונה שלתיבה. והנכון
15 שאמרו ואל אמה תכלינה מלמעלה עניינו שיהיה הכסוי
שלתיבה משופע ועולה עד שהוא קצר מלמעלה ועומד
על אמה כדי שיפלו המים מכאן ומכאן למטה. ולפי זה הפי'
יהיה קומת התיבה שלשים אמה והכסוי שלה היה למעלה
מזה השיעור. או יאמ' כי התיבה היתה עולה כולה
20 בארכה וברחבה מכל צד כפי השיעורים שהזכיר בה
הכתוב אמנם באמה העליונה בלבד היתה מתחלת לחסר
מן הרוחב עד שתהיה חדה באמצע שיפלו המים ממנה.
ויהיה עניין הפסוק כאלו אמ' ואל אמה מלמעלה תכלנה.
כלומר ובאמה העליונה תעשה שיהיה הרוחב כלה עד
25 בנקודה. ור' אברהם כתב ואל אמה תכלנה מלמעלה
שמדי עלותה יחסר האורך עד שישוב לאמה אחת למעלה.
והנה התיבה היתה כדמות משולש וראשו חד. על כן לא
תתהפך.
- ופתח התיבה בתיבה תשים. אמ' שיעשה פתח לתיבה באחד
מצידיה. ויש להאמין כי זה הפתח צהיה קרוב לארץ.
30

רק היה גבוה מעל הארץ שיעור ידוע כדי שלא ייכנסו
ממנו המים. והיו עולים אל זה המתח בסולם שהכינו
אל זה.

תחתיים שניים ושלישים תעשה. אמ' שתהיה התיבה בעלת
השלש חלקים. ויהיה גובה החלק התחתיי עשר אמות.

5

וגובה החלק השיני והוא האמצעי עשר אמות. וגובה
החלק השלישי והוא העליון עשר אמות. והקרוב אל הדעת
לומ' שגובה התיבה היה נחלק לחלקים רבים והכתו' אחז
דרך קצרה ולא הזכיר כי אם תחתיים שניים ושלישים.

והמכוון בו הוא שרצה לזכור מקומות רבים וכאלו אמ'
תחתיים שניים ושלישים ורביעיים וחמישיים וכן למעלה
מזה.

10

ואני הנני מביא את המבול מים. עניינו ואני הנני
שאביא את המבול מבול מים על הארץ. או יהיה מים מי'
שלמלת מבול כי לולי זה לא ידענו עד עתה מה רצה במלת
מבול. וכאלו אמ' ואני הנני מביא על הארץ מבול ומה

15

הוא המבול הוא מים. ויהיה על הארץ דבק עם מלת מביא.
או יאמ' ואני הנני מביא מבול והמבול הוא מים שאמסיר
על הארץ כדי לשחת כל בשר אשר בו רוח חיים כלומ'

כל חי מרגיש מתחת השמים שלא ימצא תחת השמים חי מרגיש.

20

ואחר שאמ' לשחת כל בשר מי' זאת ההשחתה והוא אמרו
כל אשר בארץ יגוע. והגויעה היא המיתה. ונקרא המטר
הסוחף מבול מלשון נבול תבול. ונבל כעלה. בעבור

שמפיל הבעלי חיים וממיתם כנבול עלה מגפן וכנובלת
מתאנה. ואם הוא מעניין בלולה בשמן יקרא כן להיותו
סוחף ומבלבל ומערב כל דבר זה עם זה.

25

והקימותי את בריתי אתך. עניינו אכרות עמך בריתי
שלא תטות במבול ואותו הברית אקיימנו. וכאלו אמ'
והקימותי את בריתי שאכרות עמך. או גאמ' שהשם יתע'
נשבע לו וכרת עמו ברית שלא ימותו הוא ובניו אע"פ

30

שלא נזכר זה העניין. ונלמוד זה הדבר מאמרו
והקיימותי את בריתי אתך. ודומה לזה מצאנו במשנה מורה
שאם' ותקרבוני אלי כולכם ותאמרו נשלחה אנשים למנינו.
וזה לא ידענו רק מדברי משה ע"ה. ור' אברהם כתב
כי זה הברית רמז לקשת שבשרו או שיכרות ברית עמו
שלא יביא עוד מבול רק בפעם הזאת.
ובאת אל התיבה אתה ובניך ואשתך ונשי בניך. הזכיר
בניו קודם ואחריכן הזכיר אשתו ונשי בניו כמי מעלתם.
ורז"ל זכרו הזכיר הכתוב האנשים לבד והנשים לבד.
מיכאן שנאסרו בתשמיש המיטה.
ומכל החי מכל בשר שנים מכל תביא אל התיבה. עניינו
הפחות פחות שתביא מהם אל התיבה יהיו שנים כי ידוע
הוא כי מן הטהורים יצוה להביא מכל מין מהם שבעה.
ואחר שאם' שנים מכל תביא אל התיבה הזכיר שאילו
השנים יהיו זכר ונקבה כדי שיתחדשו המינים על ידיהם.
ואמרו תביא אל התיבה יורה כי היא מצוה על נח שלא
יעזבם רק יביאם עמו. להחיות אתך. לא אם' לחיות
אתך רק להחיות כלומ' להחיות מהם זרע ולהיות עמך.
או יאמ' שנים מכל תביא אל התיבה להחיות אותם עמך.
ובמדור רז"ל ומכל החי מכל בשר. תרומיהו למה לי
אלא מכל החי אמילו שדים שהם נשמה בלא גוף. מכל בשר
אילו בני אדם.
מהעוף למינהו ומן הבהמה למינה ומכל רמש האדמה למינהו.
אחרי שהזכיר דרך כלל ומכל החי מכל בשר פרט אחר כן
ואם' מהעוף למינהו ומן הבהמה למינה ומכל רמש האדמה
למינהו. וזה הוא כלל לחיות השדה ולכל גדול וקטון
שהוא גולד מוכר ונקבה והוא אמרו למינהו. ויצאו כל
הגולדים בלא התחברות שנים וכן חיות המים שהיו נכללים
במסוק ומכל החי מכל בשר שגם הדג יקרא בשר. והעד
על זה שאם' משה רבינו ע"ה ואתה אמרת בשר אתן להם

ואכלו חודש ימים. הצאן ובקר ישחט להם ומצא להם
אם את כל דגי הים יאסף להם ומצא להם. ואפשר שאמרו
מהעוף למינהו ר"ל מן העופות תביא מכל מין ומין
ממנו שנים. וכן מן הבהמה למינה עניינו ומן הבהמות
תביא שנים מכל מין ומין מהם. וכן מכל רמש האדמה
תביא שנים מכל מין. שנים מכל יבואו אליך להחיות.
עניינו שנים למחות מכל מין מהם יבואו אליך מעצמם
שלא תיעף ולא תיגע לבקש אותם ולצוד אותם.
להחיות. ר"ל להחיות זרע או כדי שתחיה אותם שתסמך
להם מזונם. ובמדרש רז"ל יבואו אליך להחיות.
הלאכים הממונים על כל מין ומין היו מביאים אותם
ומזונותיהם עמהם.
ואתה קח לך מכל מאכל אשר יאכל. ר"ל מאכל שיאכל
בעולם הן ממה שיאכלו האנשים והן ממה שיאכלו השאר בעלי
חיים. ואמ"י אשר יאכל כי יש צמחים ומירות שאינם
ראויים לאכילה. ואספת אליך. עניינו ותאסוף
הכל ותזמנהו אצלך וברשותך כדי שיהיה המזון אשר
תכינהו לך ולהם לאכלה. ופי' לאכלה לאכול והוא מקור
מהבניין הקל. ואם ישאל שואל מה אכל כל עוף דורס והחיות
הטורפות סדרכם לחיות מן הבשר נאמ"י כי מי שלא ימצא
מן הבשר יאכל העשב ומרי העץ כשירעב ואריה כבקר
יאכל תבן.
ויעש נח ככל אשר צוה אותו אלהים כן עשה. הזכיר
הכתו' כי נח עשה כל מה שצוהו האל יתע' מעניין התיבה
והזמין למאכלו ולמאכל שאר הבעלי חיים כל מה שידע
שיצטרך אליהם. ואין ספק כי ימים רבים נחעסק בזה
הדבר עד כלותו לעשות הכל. והכתו' סיפר בקצרה כי עשה
כל מה שצוהו ית'.

/ו

בראשית, ז, א-ט.

בא אתה וכל ביתך אל התיבה. הזכיר הכתוב כי אחרי
 שעשה נח את התיבה והזמין כל הצריך ממאכל ומשתה וקרבו
 הימים שיעד האל ית' להביא המבול צוהו יתע' שיבוא
 אל התיבה ויכנסו הוא ובניו ושאר בעלי חיים אל התיבה. 5
 וכל ביתך כולל בניו ואשתו ונשיהם. כי אותך ראיתי
 צדיק לפני. עניינו כי אותך בלבד ראיתי ישר בדור
 הזה. ואמרו לפני ר"ל אע"פ שאינך צדיק בעיני אנשי
 דורך מפני שלא תעשה כמעשיהם אתה צדיק לפני.
 מכל הבהמה הטהורה תקח לך שבעה שבעה איש ואשתו. אם
 אע"פ שאמרתי למעלה ומכל החי מכל בשר שנים מכל תביא
 אל התיבה אני רוצה שמכל הבהמה הטהורה תקח לך שבעה
 שבעה איש ואשתו כלומר שבעה זכרים ושבעה נקבות שיהיו
 כולם איש ואשתו. ואיש ואשתו הוא פירו' שבעה שבעה.
 או יהיה באור שבעה שבעה ממין זה ושבעה ממין 15
 אחר וכן מכל מין ומין שבעה. ולכל אחד יהיה בת זוגו
 והוא אמרו איש ואשתו. הרי שיהיו שבעה זכרים ושבעה
 נקבות מכל מין.
 ומן הבהמה אשר לא טהרה היא שנים איש ואשתו. רצה
 האל יתע' שיביא מן הבהמה הטהורה שבעה שבעה בעבור
 שיצטרכו אליו לקרבן כמו שהעיד הפסוק באמרו ויקח
 מכל הבהמה הטהורה ומכל העוף הטהור ויעל עולות בטובה.
 וגם רצה האל יתע' להראות כי הראוי הוא להחיות
 הטהורים והנקיים ולאבד מן העולם החסאים בנפשותם.
 והבהמה הטהורה והעוף הטהור הם הבהמות והעופות 25
 שאינם דורסים ואינם הורגים שאר הבעלי חיים.
 והנך רואה שבאה התורה התמימה וטמאה ואסרה הבהמות
 והעופות הדורסות והטורפות שאר הבעלי חיים. ונח
 היה יודע מי ומי הם הראויים שיקראו טהורים או טמאים.

3. את. כך ב.פ. ליחא בנ. 7. פ. צדיק לפני בדור הזה.
 10. /איש ואשתו להחיות. 7. פ. בדבר. /פ.

גם אם נאמר שטהורים וטמאים האמורים הנה הם אותם
 ממש שטהרה וטמאה אותם התורה ונח לא היה מכירם אין
 היזק בזה כי הכתוב מעיד כי באו אל נח מעצמם. וכאשר
 היה רואה נח שהיו באים שבעה שבעה ממש כאשר נאמ' לו
 מפי האל יתע' ידע כי הם הטהורים. והבאים שנים איש
 5 ואשתו ידע שהם טמאים. גם מעוף השמים שבעה
 שבעה. ר"ל גם מעוף השמים הטהור תקח לך שבעה שבעה
 כי גם מן העוף הקריב נח כמו שאמר ויקח מכל הבהמה
 הטהורה ומכל העוף הטהור ויעל עולות במזבח.
 10 לחיות זרע על פני כל הארץ. ר"ל סבת זה כדי שיתקיימו
 המינים ולא יכרתו מן העולם.
 כי לימים עוד שבעה. ר"ל אני מצווך שתבוא אל התבה
 בעבור כי לסוף שבעה ימים מהיום אנכי ממסיר כלום
 מוריד מטר על הארץ ולא יחדל המטר ההוא ארבעים יום
 15 וארבעים לילה. והיה זה הצווי בעשור לחודש הסיני
 אחרי שהעיד הכתוב כי המבול התחיל בשבעה עשר יום
 לחודש הסיני. ומחיתי את כל היקום. עניינו
 ואשחית את כל היקום אשר עשיתי. ואמרו מעל פני האדמה
 הוא דבק עם ומחיתי כאלו אמ' ומחיתי מעל פני האדמה
 20 את כל היקום אשר עשיתי. ומלת היקום נאמרת על כל
 הבעלי חיים. ונקראים בזה השם מפני שהם קיום העולם
 השמל. וכת' ר' אברהם היקום לא מצאנוהו כי אם בפרשה
 הזאת. והנה לא קם בידו ואת כל היקום אשר ברגליהם.
 ושרש יקום קום והוא שם במלס יתור הרים מרעהו מן
 25 תור. ואין יכול בגמנים מן בול. והוא הפוך כמו
 ריבה יי את יריבי. ור' אברהם כת' שהוא מהמעלי
 שהם"א שלהם איננו שלם והוא על משקל כרוב.
 יצא נח ככל אשר צוהו יי. שבא עם בניו ובני ביתו
 קרוב אל התיבה. או יאמ' שנכנס בתיבה עם כל שאר
 30 הבעלי חיים. והזכיר עתה דרך כלל ואחריכך יחזור

להזכיר העניין בפרט. והמבול היה מים על הארץ.
 הזכיר הכתוב כי נח היה בן שש מאות שנה כשהמבול היה.
 והמבול הוא שהמטיר מים על הארץ. ויבא נח ובניו
 ואשתו. אע"פ שהזכיר דרך כלל כי נח עשה כל מה שצוהו
 יי כתב בפרט כי עשותו מצוותו ית' הוא שבאו נח
 ובניו ואשתו ונשי בניו עמו אל התיבה מסני מי המבול
 כלומ' מיראתו ממי המבול או מסני שהתחילו כבר הגשמים
 לרדת.

5

מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהורה ומן העוף
 וכל אשר רומש על האדמה. עניין הכתוב הוא כך כי באותן
 השבעה ימים הנזכרים באו אל התיבה מן הבהמה הטהורה
 כפי המספר שהעיד המסוק שבעה שבעה ומן הבהמה אשר
 איננה טהורה כפי המספר הידוע שנים איש ואשתו ומן
 העוף הטהור והטמא כפי המספר הכתוב לפעלה. וכל הי
 אשר רומש על האדמה באו כפי המספר שהגיד הכתוב.

10

15

ואמרו שנים שנים באו אל נח אל התיבה זכר ונקבה עניינו
 הן הטהורים שהיו שבעה שבעה מכל מין והן הטמאים
 שהיו שנים מכל מין כשהיו באים אל התיבה היה כל
 אחד מהם בא עם בת זוגו וזה הוא באור שנים שנים
 באו אל נח זכר ונקבה כי מ' שנים שנים הוא זכר
 ונקבה. או יאמ' כי מכל מין ומין באו לפחות שנים
 אך מן הטהורים באו שבעה שבעה. ויש אומ' כי שנים
 שנים דבק עם ומכל רומש על האדמה. ואמרו כן הבהמה
 הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהרה וגומ' דבק עם
 שנים שנים באו אל התיבה.

20

25

- ויהי לשבעת הימים. עניינו כאשר הגיע היום השביעי
 שאמ' עליו כי לימים עוד שבעה אנכי ממסיר ומי המבול
 היו על הארץ כלום' שהתחיל הגשם לרדת על הארץ.
 בשנת שש מאות שנה לחיי נח בחודש השיני וגומ'. 5
- הזכיר הכתו' כי באותה שנה שהיה נח בן שש מאות שנה
 בחודש השיני והוא חודש מרחשון לדברי ר' אליעזר
 שאמ' בתשרי נברא העולם נבקעו כל מעיינות תהום רבה
 וארבות השמים נפתחו. תהום הוא מקום כנוס המים
 הרבים ומעיינות התהום הם המים הנמשכים מן הכנוס 10
 ההוא ללכת הנה והנה. וידוע כי המים הם מכוונסים תחת
 הארץ במחלות העפר ומשם נמשכים המעיינות והנחלים
 והאדים העולים מן הארץ שהם סבות המטר מעלה אותם
 ניצוץ השמש וניצוץ הכוכבים. ובהיות ניצוץ המאורות
 מועלים בחזקה לסבות ידועות יעלו אדים רבים ויהיה 15
 מטר סוחף. וכאשר יהיה הניצוץ מועל בחלשה תהיה עליית
 האדים חלושה. והזכיר הכתו' הנה כי אז בעת המבול
 לא היתה עליית האדים מן הארץ חלושה על הדרך הנהוגה.
 רק נבקעו כל מעיינות תהום רבה כלום' כאלו לא היתה
 הארץ חוצצת בין האויר ובין המים העולים מן התהום 20
 וכאלו לא היו האדים שעלו מן הארץ אז מן הלחות אשר
 בארץ כמו שיהיה זה טעם' רבות רק כאלו נבקעה הארץ
 והמים הרבים המכוונסים במחלות הארץ עלו למעלה וירדו
 על הארץ. ומי' נבקעו כל מעיינות תהום נבקעו
 המקומות מן הארץ המכסים המעיינות הנמשכים מן התהום. 25
 והזכיר עליית האדים מן הארץ ואין ספק כי מן הים
 עלו יותר ויותר. ואמרו וארבות השמים נפתחו ר"ל
 כי היה הגשם כל כך חזק כאלו היו המים למעלה בשמים
 ופתח השם יתע' ארבות השמים ונשפכו המים ההם על הארץ

- דרך אותם הארובות. ואמ' כן דרך משל להודיע כי
לא היה יורד הגשם טפות טפות רק לדמיון המים הנשפכים
דרך ארובה ממעלה למטה. ואמ' כן להפליג העניין.
ואמסר שאמרו וארבות השמים נפתחו רמז כי הסבות
המונעות המטר והעוצרות אותו ברצון האלהים ית' הוסרו
ונפתחו העוצרים בעד המטר. 5
- ובאה השי"ן במלת השמים נכתרת בז' תגים עליונים
לרמז אל ששה האנשים הנזכרים ביהזקאל אשר בתוכם
האיש לבוש הבדים ועמו הם שבעה אשר באו איש וכלי
מפצו בידו לשחת את ירושלם שהנרמז ממנו הוא שמן
שמים ללחמו הכוכבים ממסלותם לשחת את ירושלים בעת החרבן
וכל אחד הגיש עצמותיו וכלי זעמו במצוות האל ית'
להשחית את ירושלם. וכן בעת המבול התחברו שבעה גרות
המנורה העליונה לתת כחם במצוות האל ית' להמסיר
על הארץ ארבעים יום וארבעים לילה. ומנמלאות המכתב
שאלו השתי תיבות והם וארבו"ת השמי"ם הם בניסטריא
שלקח שני כוכבים מכימה חסר אחת.
ומלת מעיינות סמוך ובא במוכרת באין מעינות נכבדי
מים. ומלת תהום מצאנוה בלשון זכר ובלשון נקבה.
בלשון זכר תהום אל תהום קורא. ובלשון נקבה תהום רבה.
תהום רוממטהו. ומלת ארובות האל"ף שורש כמו כבודות.
ויש אומ' שהאל"ף נוסף.
ויהי הגשם על הארץ ארבעים יום וארבעים לילה.
עניינו ויהי הגש' יורד או ממסיר על הארץ ארבעים
יום וארבעים לילה. ובאמרו ארבעים יום וארבעים לילה
הודיע כי ירידת הגשם היתה רצומה לא פסקה לעולם ביום
ובלילה. 10
- בעצם היום הזה בא נח ושם וחס ויפת בני נח וגומ'.
יאמר כי בעצם היום הזה והוא היום הנזכר שהוא יום
שבעה עשר לחודש השיני והוא חודש מרחשון נכנסו נח
30

2. מ. גשם. 5. מ. והעוצמת. 7. השמים. ליתא במ.
15-17+ ומנמלאות...אחת. כך במ. ליתא בנ. אבל מקומה
מצוינת. 17. שני. נוסף. עיין הערות. 26. מ. רצומם.
28. בני נח. ליתא במ.

- ובניו ונשיהם בתיבה. ולא הם בלבד רק המה נכנסו
בתיבה וגם נכנסו עמו כל החיה למינה כלום' כל מיני
החיות והם חיות השדה המדבריות וכל הבהמה למינה
כלום' וכל מיני הבהמות הבייתות וכל הרמש הרמש
על הארץ למינהו כלום' וכל מיני הרמש הרמש על הארץ
5 וכל העוף למינהו ר"ל וכל מיני העוף. כל צפור
כל כנף. בעבור שאמ' וכל העוף למינהו והמובן ממנו
העומות הידועים הגדולים פירש אחר זה ואמ' כל צפור
כל כנף כלומר סוף דבר נכנסו בתיבה כל צפור ידוע
10 אלינו וכל בעל כנף יהיה מן הידועים אל המין האנושי
או מן המינים בלתי ידועים.
- ויבאו אל נח אל התבה שנים שנים מכל הבשר אשר בו
רוח חיים. הודיע הכתו' כי באו מצליהם אל נח. והצווי
שצוה נח תביא אתך הוא שלא ימנעם מהכנס אל התיבה.
15 ואמרו שנים שנים מכל בשר אשר בו רוח חיים עניינו
הסחות שבאו מכל בשר היו שנים. אמנם מן הסהורים באו
שבעה שבעה. או יאמ' שנים שנים כלום' הן הבאים שבעה
שבעה והן הבאים שנים שנים באו כל אחד מהם עם בת זוגו.
והוא מה שרצה באמרו ויבאו אל נח אל התיבה שנים שנים
20 ופירש אחר כן דברו באמרו והבאים זכר ונקבה כלום'
באור שנים שנים הוא שהבאים באו זכר ונקבה ר"ל כל
אחד עם בת זוגו. או יהיה אמרו והבאים זכר ונקבה
דבר בפני עצמו כלום' והבאים אל התבה באו זכר ונקבה
ר"ל כל אחד עם בת זוגו. כאשר צוה אותו אלהי' ר"ל
25 כאשר צוה אלהים אל נח שיביא בתיבה מכל מין ומין כפי
מה שצוהו. והנכון בעיני שאמרו כאשר צוה אותו
אלהים שב אל כל מין ומין מן הבעלי חיים כלום' שכל
מין ומין באו אל התיבה המספר שרצה האל יתע' וכל אחד
בא עם בת זוגו כפי מה שצוה וגזר האל יתע' על כל
30 מין ומין.

ויסגור יי בעדו. אחר שבאו אל התיבה כל אותם שגזרה
 החכמה העליונה שיבואו בה אמ' שהשם יתע' סגר בעדו.
 אמ' בעדו ולא אמ' בעדם כי מה שסגר בעד כל המינים
 היה בעד האדם כי כל מה שנמצא בעולם ההווייה וההפסד
 נמצא לצורך האדם. והנה אם הציל השם ית' הבעלי חיים
 5 בלתי מדברים הצילים לתועלת האדם. ולכן אמ' ויסגור יי
 בעדו כלום' סגר השם ית' התיבה ומנע המים מהכנס בה
 בעבור המין האנושי. גם נוכל לדמ' כי אמרו בעדו
 ר"ל בעבור כל מין ומין. כי כמו שאמ' על כל מין ומין
 10 שבאו זכר ונקבה כאשר צוה אלהים לכל מין ומין כן
 יאמר עתה ויסגור יי בעד כל מין ומין. או יהיה
 הכנוי במלת בעדו שב אל השם יתע' ועגנינו שסגר האל
 ית' התבה שלא נכנסו בה המים בעבורו כלום' למען שמו
 הגדול לא למען הנמצאות שהיו בתיבה. כי הנמצאות
 15 אשר היו בתיבה לא היו כולם ראויים להנצל לולי החסד
 האלוהי אשר גבר על ברואיו. וזה רצה לומר באמרו
 ויסגור יי בעדו. או יהיה הו"ו במלת בעדו שב אל נח
 כי הוא לבדו היה ראוי להצלה. והסגירה הזאת היתה
 לטובה בעבור שהסגירה אז היתה טובה מן הפתיחה הפך
 יסגור על איש ולא יפתח. והסגירה הזאת היתה שהוא
 20 סגר פתח התיבה וסתם אותה כפי היכולת האנושית והשם
 יתע' עזרו שלא נפתח בתיבה שום פתח. ויש מפרשי'
 מלת בעדו עליו. כלום' שסגר השם יתע' עליו שלא
 יבואו עליו המים. ומלת בעדו באה הבי"ת על מלת עד.

בראשית, ז, יז-כג.

25

ויהי המבול ארבעים יום על הארץ. אחרי אשר הזכיר
 למעלה ויהי הגשם על הארץ ארבעי' יום וארבעים לילה

- לא הוצרך לומר שנית כי המבול היה ארבעים יום.
 אמנם עניין הכתוב כאשר היה המבול ארבעים יום על
 הארץ רבו המים ונשאו את התיבה וגבהה על הארץ. וזה
 יורה כי עד ארבעים יום לא זזה התיבה ממקומה. גם
 אמר לומר כי אע"פ שהזכיר הכתוב למעלה ויהי הגשם
 על הארץ ארבעים יום וארבעים לילה הוצרך לומר ויהי
 המבול ארבעים יום על הארץ להודיע כי הגשם הנזכר
 היה יוצא חוץ מהעניין הטבעי כי לא דיי שהיה גשם
 רק שהיה מבול שהוא שם מטר סוחף.
 10 ויגברו המים וירבו מאד על הארץ. הודיע הכתוב כי המים
 גברו ורבו מאד על הארץ עד שבסבת גבורת המים ורבוים
 הלכה התיבה על פני המים.
 והמים גברו מאד מאד על הארץ. זה המסוק נוכל לפרשו
 בשני פנים. אם שיאמר כי בעבור שהמסיר האל יתע' על
 הארץ ארבעים יום וארבעים לילה גברו המים מאד מאד
 על הארץ כלומר בהפלגה עד שכסו/ההרים הגבוהים אשר
 תחת כל השמים עד שחמש עשרה אמה מלמעלה גברו המים
 אחרי שכסו ההרים. ויהיה אמרו אחר זה ויגברו המים
 על הארץ חמשים ומאת יום שנשארו המים בגבורתם ולא
 התחילו לחסור עד חמשים ומאת יום. רק עמדו על המעמד
 שנמצאו בו ביום סוף הארבעים. ואם שיאמר כי אחרי
 שפסק הגשם ביום הארבעים היו המים גוברים יום יום.
 ואמרו והמים גברו מאד מאד על הארץ הוא ספור מה שהיה
 אחרי הארבעים יום שהיה בהם המבול. ואמר שאחרי
 הארבעים יום גברו המים שהיו על הארץ מן המטר עד
 שכסו כל ההרים הגבוהים אשר תחת כל השמים וחמש
 עשרה אמה דרך מעלה גברו המים אחרי שכסו ההרים.
 ואמרו ויגברו המים על הארץ חמשים ומאת יום לא בא
 לומר שעמדו המים בגבורתם ובשיעורם חמשים ומאת יום.
 רק הוא ספור שהיו גוברים המים יום יום. כי אחרי

- הארבעים יום היה הגשם יורד יום ופוסק יום ולכן
 המים היו הולכים וגוברים יום יום. כי אמרו אנכי
 ממטיר על הארץ ארבעים יום וארבעי' לילה עניינו
 הנני ממטיר על הארץ ארבעים יום וארבעים לילה כולם
 רצופים בלא הפסק. ואחרי הארבעי' יום היה הגשם בא
 לעתות. עתים בא ועתים פוסק. ולכן המים לא די
 שעמדו בגבורתם אלא שהיו גוברים יום יום. והעד
 שהזכיר הכתוב כי אחר החמשים ומאת יום זכר אלהים
 את נח ואת כל החייה ואת כל הבהמה אשר אתו בתבה
 ויעבר אלהים רוח על הארץ וישוכו המים. מה שלא זכר
 כן בסוף הארבעים יום. ויש אומ' שלא המטיר אחר
 הארבעים יום ואעפ"כ היו המים גברים בעבור שנבקעו
 מעיינות תהום רבה. ולא ידעתי טעם נאות לפירושם.
 חמש עשרה אמה מלמעלה. עניינו חמש עשרה אמה לצד
 מעלה גברו המים אחרי שכוסו ההרים. כי כבר הזכיר
 שההרים כוסו באמרו והמים גברו מאד מאד על הארץ
 ויכסו כל ההרים הגבוהים אשר תחת כל השמים.
 ויגוע כל בשר הרומש על הארץ. עניינו וכבר גוע.
 ומלת ויגוע עניינו המיתה. ובאמרו כל בשר הרומש
 על הארץ כלל כל מיני הבעלי חיים. ואחרי כן פרט
 באמרו בעוף ובבהמה ובחייה ובכל השרץ השורץ על הארץ
 וכל האדם. ואפשר שהזכיר מיני הבעלי חיים בעניין
 המיתה לפי קרבתם אל המיתה. ואמ' שהראשון שגוע
 ממיני הבעלי חיים בסבת המבול היו העופות שמנהגם
 לעוף על מני רקיע השמים ולעמוד במקומות הגבוהים
 ושלט עליהם הגשם והמיתם. והזכיר אחרי כן הבהמות
 הבייתות שאין להם ערמה כבהמות המדבריות. ואחרי כן
 הזכיר שמתו אחריהם גם החיות המדבריות. ואחרי כן
 הזכיר השרצים שדרכם לעמוד תחת הארץ ומתוך כך הם
 אחרונים בעניין המיתה לשאר הבעלי חיים הנזכרים.

ואחר כן הזכיר האדם שהוא בעל תחבולות ומתעזר יותר
משאר הבעלי חיים ולכן הזכירו באחרונה כי לא הועילוהו
תחבולותיו וערמותיו.

- 5 גם אפשר שהזכירם הכתוב לפי היותם רחוקים מן המיתה
לפי טבעם. והזכיר בראשונה העוף שהוא יעומף ויכוון
אל ראשי ההרים והמקומות הגבוהים אחרי שימותו רוב
הבעלי חיים השוכנים במקומות השפלים ואין יכולת בהם
לעלות אל המקומות הגבוהים. והזכיר אחרי כן הבהמות
שהם מלומדות אל כל משא ויגיעה ויסבלו מה שלא יסבלו
10 חיות השדה אשר לא עלה עליהם עול. והזכיר אחרי כן
השרצים השורצים על הארץ שאין יכולת בהם להתעזר
כאשר יתעזרו הבהמו' והחיות. ובאחרונה הזכיר האדם
שדבר קל ימיתהו ואפילו המחשבה תמיתהו בלא עתו מה
שאין כן בשאר הבעלי חיים.
- 15 ואמרו בעוף ובבהמה ובחיה ובכל השרץ השורץ עם אות
ביית. ולפי הנראה היה לומ' ויגוע כל בשר הרומש על
הארץ העוף והבהמה והחיה והשרץ השורץ על הארץ וכל
האדם. או ויגוע כל בשר מעוף ובהמה וחיה וכיוצא בזה.
אמנם רצה לומ' שגוע כל בשר הרומש על הארץ במיני
20 העוף ובמיני הבהמה ובמיני החיה ובמיני כל השרץ
השורץ על הארץ וכל האדם.
- כל אשר נשמת רוח חיים באמיו מכל אשר בחרבה מתו.
אחרי שהזכיר בפרט כי מתו כל מיני הבעלי חיים הזכיר
דרך כלל ואמ' סוף דבר כל אשר יש נשמת רוח חיים
באמיו מכל הנמצאות השוכנות ביבשה מתו. ואמ' מכל אשר
25 בחרבה להוציא הדגים והבעלי חיים אשר במים כי הם
לא מתו במי המבול. ופירו' נשמת רוח חיים נשימה
על רוח חיים ושורש נשמת נשם. ורוח כל בעל חיים מרגיש
יקרא נשמה. ור' אברהם כתב כי כל אשר נשמת רוח
30 חיים באמיו שבה אל האדם כי לא מצאנו נשמה חוץ מנשמת

24. כלל. כך. במ. ליתא בג. אבל מקומה מצויין.

28. מרגיש. כך. במ. ליתא בג. אבל מקומה מצויין.

האדם. ויש אומ' שנקראת כן לפי שהיא מן השמים ואם
הם שני שרשים. ופירו' ר' אברהם זר מאז כי אם מלת
נשמה לא תאמר רק על נשמת האדם אם כן מה בא לומ'
מכל אשר בחרבה ומי הוא האדם שיימצא רק בחרבה שיצטרך
לומ' כי מין האדם הנמצא בחרבה בלבד מת.

5

וימח את כל היקום אשר על פני האדמה. וימח שרשו
מחה ובא על משקל וישע יי אל הבל והוא עתיד מהבניין
הקלונגוא פועל יוצא. ועניינו והשחית האל ית' או
המבול את כל בעלי חיים המרגישים הנמצאים על פני האדמה
מאדם ועד בהמה עד רמש עד עוף השמים. והחיות נכללו
במלת בהמה.

10

וימחו מן הארץ. ר"ל נשתתו מן הארץ. והחיי"ת במלת
וימחו מתנחה מלמטה לרמוז שלא היתה תקומה למסלתן.
והאל"ף אשר במלת מן הארץ נכתרת בג' תגים עליונים
לרמוז כי נמחו גם מארץ החיים בעבור רשעים. ומלת
וימחו פועל נפעל מן מחה. ועניינו ההשחיתה וההסרה.
וישאר אך נח. ר"ל והנה נמחו הכל ונמחה שמם מן הארץ
כי אין להם זרע ונשאר רק נח לבדו ואותם שהיו עמו
בתוך התיבה.

15

בראשית, ז, כד-ח, יד.

20

דקדוק המלות

ויעבר. בצירי. ועניינו כמו ויעבר בחרק והוא עתיד
מהבניין הכבד הנוסף. וישכו. עניינו וינוחו וכן
וחמת המלך שככה. ודגשות הכ"ף לחסרון הכפל והוא
עתיד מהבניין הקל מפעלי הכפל. ויסכרו. כמו כי
יסכר פי דוברי שקר. ועניינו עניין סגירה לא שתתחלף
הגים"ל בסמ"ך בעבור היותם ממוצא אחד כאשר חשבו רבים

25

4. פ. אשר בחרבה מתו. 7. אל הבל. ליתא במ. 10. פ. ועד עוף.
13. פ. למעלתן. 25. פ. מבעלי. 26. פ. שנתחלף.

- כי על דרך האמת לא יתחלפו רק אותיות אהו"י והסמ"ך
בשי"ן. אמנם הם שני שרשים והעניין אחד.
- ויכלא הגשם מן השמים. עניינו וימנע. ויש מפרשי
שנכלא בתוך האוצר. ואם כן היה לו לומר ויכלא הגשם
בשמים. הלוך ושוב. שניהם מקור מהבניין הקל. 5
- ותנח התבה. עתיד מהבניין הקל מהפעלים השניים על
משקל ותקם ותרץ הנערה. ודומיהם. חלון. שרשו חלל
ומשפטו חללון. יצוא ושוב. שניהם מקור מהבניין הקל.
יבושת. מקור מהבניין הקל בתוספת תי"ו באחרונה.
- היונה. הוא שם הנקבה מן היונים. והנפרד מן יונים יון. 10
כמו מן תורים תור. וכן מצאנוהו בדברי רז"ל אי תקדמיה
יוניך ליון. מנוח. שם מן נוח כמו מקום מן קום.
ויחל. משפטו וייחל על משקל וידבר. ובא על דרך
ויבשהו שעניינו וייבשהו. או יהיה וייחל משרש חיל
- או חול. ור"א אברהם כתב כי ויחל הוא מעניין תחלה כי 15
אלו היתה מגזרת תוחלת היה ויחל כמו ויקץ או ויחל
כמו וישב יעקב. והנכון שהיא מלה זרה בודקוק.
טרף בפיה. תואר מפני היותו קמוץ והוא תאר לעלה כלומ'
עלה זית היה טרוף בפיה. וכן דעת אונקלוס שתירג'
חביר מחת בסומהא. ויש אומ' שהיא מלה מוכפלת כמו 20
אדמת עמר ויפרסו טרף כמו עלה זית וכן כל טרפי צמחה.
ויורה על זה היות תחת הרי"ש קמץ גדול כמו זהב ועשן.
או יהיה הבי"ת במלת בפיה נוסף ועניינו טרף פיה.
ובא על דרך יתירי הבי"ת כמו ברוחו שמים שפורה. והוא
- באחד ומי ישיבנו. ונקמץ כמו שנקמץ כי הוא טרף 25
וירפאנו. אריה שאג וחבריהם שהם קמוצים עם היותם
פעלים עוברים. כי קלו. עבר מהבניין הקל מפעלי
הכפל כמו ויהי כאשר תמו. וייחל. עתיד מבניין
נפעל מהפעלים שהפ"א שלהם יו"ד ומשפטו מלרע כמו
- וימקד מקום דוד. ובא מלעיל כמו וילחם בישראל. ויצמד 30

4. נ. פ. לומ' לו. 12. יוניך. פ. יונים.

20. פ. אחת. 23. טרף פיה. פ. טרף בפיה.

ישראל. ובא ויחל על דרך שרשו השלם כמו אן ירה
 יירה. ויש אומ' כי ויחל אינו מבניין נפעל כי אם
 מבניין התפעל ומשפטו ויתחיל. ולולי החי'ת היה דגש.
 וראיתם היא כי לא יהיה בבניין אחד דבר והמכו כי אם
 בשני בניינים. ואחר שהנפעל מזה עניינו בהפך התחלת
 כמו ותרא כי נוחלה שעניינו אבדה תוחלתה ראוי להיות
 ויחל שעניינו התחלת מבניין התפעל. ובטוב חשבו
 אילו היתה היו"ד פתוחה כמשפט בניין התפעל. אבל
 מצאנוה קמוצה כמשפט האית"ן מבניין נפעל.

5

ויגברו המים על הארץ חמשים ומאת יום. הודיע
 הכתו' כי המים היו הולכים וגוברים ועמדו בגבורתם
 חמשים ומאת יום. ולא הודיענו אילו החמשים ומאת יום
 מאי זה יום מתחילים אם מי"ז במרחשון שהוא התחלת
 הארבעים יום או מכ"ז בכסליו שהוא תשלום הארבעים יום.
 ונניח זכרון זה וגבאר הפסוקים. אחריכך נחזור לברך
 חשבון הימים הנזכרים בזה העניין. ואמרו ויגברו
 המים על הארץ חמשים ומאת יום יש לו שני פנים. האחד
 הוא שהמים עמדו בגבורתם מאה וחמשים ולא התחילו
 לחסור עד סוף מאה וחמשים יום. והשיני שהמים היו
 הולכים וגוברים ממני שהגשמים היו מתמידים עד סוף
 חמשים ומאת יום שאז נכלא הגשם מן השמים ומאז התחילו
 לחסור.

10

15

20

ויזכור אלהים את נח. עניינו שזכר את נח ובניו ונשיהם
 אע"פ שלא הזכירם בפרט וכולם נכללו במלת נח כי הוא
 העקר.

25

ואת כל החיה ואת כל הבהמה אשר אתו בתיבה. זכר
 החיה והבהמה ולא זכר העוף והשרץ. וצל דרך האמת
 כולם נכללו במלת החיה. וטע' ויזכור אלהים הוא
 בעבו' שלא גזרה חכמתו שיתחילו המים לחסור עד סוף

- חמשים ומאת יום הוא כאלו לא זכרם. ומן העת שגזר
 שיחסרו המים אמ' דרך משל כאלו אז זכרם וריחם עליהם.
 ויש מפרשי' ויזכר אלהים שזכר השבועה שנשבע לנח.
 ואמרו ואת כל החיה ואת כל הבהמה אשר אתו בתיבה
 יורה שהשגחת האל יתע' הוא גם על הבעלי חיים בלתי
 מדברים במין אע"פ שאינה באיש. 5
- ויעבר אלהים רוח על הארץ וישכו המים. עניינו שהתמיד
 האל יתעלה להעביר רוח מייבש על הארץ בעניין שנחו
 המים מגבורתם ושככה חמתם. כי בהעביר מעם אחת רוח על
 הארץ לא יחסרו המים. 10
- ויסכרו מעיינות תהום וארבות השמים. הזכיר הכתו'
 כי נסגרו מעיינות תהום שהזכיר כבר בהם שנבקעו וגם
 ארובות השמים שהזכיר בהם וארבות השמים נפתחו נסגרו
 גם כן. והעניין כי האידים לא עלו מן הארץ כמו שהיו
 עולים. והסיבות העליונות המתחייבות המטר לא סבבו עוד
 היות המטר. ובכך נמנע הגשם מרדת מן השמים. או יאמ'
 שהגשם שמנהגו לרדת מן השמים נכלא ונסגר במקומו ולא
 ירד ואמ' כן דרך משל. 15
- וישובו המים מעל הארץ הלוך ושוב. הגיד הכתו' כי
 המים שהיו על הארץ היו הולכים ונעים אחת הנה ואחת
 הנה וזה הוא אמרו הלוך ושוב. כלומר היו מתנועעי'
 לצד אחד לפי הרוח ובהתחלף הרוח היו שבים אלקמקומם
 אשר היה שם מקומם בתחלה. או יהיה אמרו וישובו המים
 מעל הארץ הלוך ושוב שהמים שעלו מן הארץ דרך האידים
 בעת שנבקעו מעיינות תהום סבו מעל הארץ ללכת למקומם
 למטה מן הארץ. ואמרו הלוך ושוב ר"ל שלא עמדו בקביעות
 על הארץ כאשר עמדו באותם החמשים ומאת יום רק היו
 הולכים פעם אל מקום אחד ופעם שבים בעניין שהתחילו
 המים לחסור בסוף חמשים ומאת יום. וזה הדבר שחסרו
 המים לסוף חמשים ומאת יום לא נודע רק בדרך נבואה. 20 25 30

- ותנח התיבה בחודש השביעי. הודיע הכתו' כי התיבה
שהיתה הולכת על פני המים אחרי שהמים התחילו לחסור
נחה על הרי אררט כלומ' באחת מהרי אררט. וכמהו ויקבר
בערי גלעד שעניינו באחת מערי גלעד. וכן ועל עיר בן
אתונות עניינו בן אחת האתונות. והזמן שנחה בו על
הרי אררט היה בחודש השביעי ביום בו ולמים נפרש
זה החודש השביעי אי זה חודש היה.
והמים היו הלוך וחסור. עניינו והמים היו הולכים
הלוך וחסור עד החודש העשירי עד שבחודש העשירי באחד
לחודש נראו ראשי ההרי' ואחריכן חסרו יותר ויותר
עד שחרבו המים. או יאמ' והמים היו הולכים הלוך וחסור
עד שנראו ההרים בחודש העשירי.
ויהי מקץ ארבעים יום ויסתת נח את חלון התיבה. עדיין
נפרש אילו הארבעים יום מאין מתחילים, ואמרו מקץ
ארבעים יום נודע זה מדרך גבואה כי הכתו' מודיע
אותנו כי זה מקץ ארבעי' יום. ועל דרך האמת נח לא
ידע זה אמנם הרגיש בו כי נחה התיבה והמתין למי
דעתו זמן שחשב כי קלו המים. והכתו' מודיע אותנו
כי היו מ' יום. את חלון התיבה אשר עשה הוא הצוהר
שעשה לתיבה או היה חלון אחר.
וישלח את העורב ויצא יצוא ושוב. הגיד הכתו' כי נח
שלח את העורב מן התבה כדי לידע באמצעותו אם קלו
המים מעל הארץ. ויצא יצוא ושוב. הודיע הכתו' כי
נח לא ידע מן העורב דבר ממה שרצה לדעת. כי העורב
היה יוצא מן התיבה ושב לסעתו ולא היה משוטט הנה והנה
וכן עשה תמיד שהיה יוצא ושב ולא ידע ממנו דבר עד
שיבשו המים מעל הארץ שיצאו כלם מן התיבה. ואמרו
עד יבושת המים מעל הארץ יורה כי נח נסה לשלוח אותו
פעם' רבות עד יבושת המים ותמיד היה יוצא ושב.
ואמרו על צד הרמז. והסימן כי מלת יבוש"ת בגימ'

- נח"ל כרית שנטמן שם אליהו והעורבים היו מביאים
 לו לחם ובשר בעת שיבשו המים והיה הרעב.
 וישלח את היונה מאתו. בעורב לא הזכיר מאתו למי
 שהוא עוף טמא והיה מרחיקו ממנו. אך בעניין היונה
 שהוא עוף טהור הזכיר ששלחה מאתו כי היתה עומדת בקרוב
 5 ממנו. לראות הקלו המים. עניינו לראות האם קלו
 המים מעל פני האדמה.
 ולא מצאה היונה מנוח לכף רגלה. אע"פ שנראו ראשי
 ההרים למי אחד מן הפירוסים הזכיר כי לא מצאה מנוח
 לכף רגלה כי אין מנהג העופות לנוח בראשי ההרים
 10 הגבוהים על הארץ ואין אילן שם אף כי בהיות המים
 על פני הארץ. ולכן לא מצאה היונה מנוח אשר ייטב לה.
 ובעת שראתה האילנות הלכה שם כי בדליותיהם תקננה.
 ויחל עוד שבעת ימים אחרים. עניינו המתין שבעת ימים
 15 ושלח עוד את היונה. ואמרו שבעת ימים אחרים מורה
 כי שבעת ימים המתין מן העת ששלח את העורב עד ששלח
 את היונה.
 ותבא אליו היונה לעת ערב והנה עלה זית סרף במיה.
 אמרו ותבא אליו היונה לעת ערב יורה כי שלחה מתחלת
 היום והלכה כל היום ולא חזרה עד הערב. והנה עלה
 20 זית סרף במיה. עניינו והנה עלה זית היה סרף במיה.
 או יאמ' והנה עלה זית וסרף היה במיה ויהיה סרף שם
 לעלה כמו שמירשנו. או יאמ' והנה עלה שלזית סרף מיה
 ותהיה הביטת יתירה. והעניין כי מיה סרף עלה זית.
 25 ונראה ממשוטו שלפסוק שלא נעקרו האילנות ולא נמחו
 במבול כי לא היה שם נחל שוטף בעבור שנתמלא כל העולם
 מים. אבל בבראשית רבה אמרו מהיכן הביאה. ר' לוי אומ'
 מהר המשחה דלא ספת ארעא דישראל במבולא. הוא שהקב"ה
 30 אומ' ליתזקאל בן אדם אמור לה את ארץ לא מטהרה ולא
 גושמה ביום זעם. ר' ביבי אומ' נפתחו לה שערי גן עדן

והביאה אותו. והיתה כוונתם שנעקרו האילנות ונמחו
במקומות המבול. וכן אמרו אפילו איצרוגולין של
ריחיים נימוחו במבול. ומה שאמ' דלא טפת ארעא דישראל
במיא דמבולא רצו בו שלא היה עליה גשם המבול כדכתי'
ולא גושמה ביום זעם ולא נפתחו בה מעיינות תהום רבה. 5
אבל המים נתפשטו בכל העולם וכסו כל ההרים אשר תחת
כל השמים. ואין הרי ארץ ישראל גדר לעכב המים שלא
יבאו לה. וכן אמרו בפירקי ר' אליעזר ארץ ישראל לא
ירדו עליה מי המבול מן השמים אלא נתגלגלו המים מן
הארצות ונכנסו לתוכה. והנה לדעת ר' לוי מסני שלא 10
ירד בארץ ישראל הגשם השוטף ולא נפתחו עליה ארבות
השמים נשארו בה האילנות ובכל העולם נשברו ונעקרו.
ואני תמיה על אמרם מגן עדן הביאה. אם כן איך ידע
נח שהקלו המים מעל הארץ אחרי שלא נכנסו שם מי המבול.
ויש לומר לפי דבריהם כי שעריה היו סגורים שלא יכנסו 15
שם המים וכאשר קלו המים נפתחו ובראות נח עלה זית
טרף בפיה וידע שאינו יכול להיות רק מגן עדן ידע כי
אחרי שמצאה היונה שעריה פתוחים קלו המים. ולפי
כוונת החכם' שהאמינו כי האילנות וכל דבר נמחו במי
המבול אמרו שנח בכניסתו לתיבה הכניס עמו זמורות 20
לנטיעות יחורים לתאנים גרומיות לזתים ביודעו כי
יטחו האילנות במי המבול.
ובמסורת והנה עלה זית טרף. טרף ב' קמצין ובתרי
לישני. ובסימן והנה עלה זית טרף בפיה. כי הוא טרף
ויטאנו. כלומר טרף וירפאנו בסיה. ולמיכך ידע כי קלו 25
המים.
וייחל עוד שבעת ימים אחרים. עניינו שעמד בתוחלת
עוד שבעת ימים ושלח אחר זה היונה. ואמרו וייחל עוד
ר"ל שעמד בתוחלת השבעה ימים הראשונים ועוד שבעה
ימים אחרים. 30

13. נ. פ. הביאום. 19. פ. ממי. 21. נ. פ. גרופות.
23. פ. טרף בסיה. 28. ימים. ליחא בפ.

- ולא יספה שוב אליו עוד. ר"ל לשוב אליו. ויהי
באחת ושש מאות שנה. ר"ל באחת ושש מאות שנה לחיי
נח. בראשון באחד לחודש. ר"ל בחודש הראשון והוא
חודש תשרי באחד בו חרבו המים מעל הארץ כלומר נשאר
הארץ נגובה מן המים כתרנומו נגיבו מייא. ואז הסיר
5 נח את מכסה התיבה אשר עשה. הודיענו עתה כי נח עשה
מכסה לתיבה לא ידענו מה מכסה היה. ובהסירו אותו
המכסה ראה והנה חרבו פני האדמה. ואולי כי זה
המכסה היה מסך שהיה לפני החלון להגן בעד הרוח והמים
ולכן הזכיר כי בהסירו אותו ראה והנה חרבו פני
10 האדמה. ואמרו ויסר נח את מכסה התיבה ר"ל ויסר נח
את מכסה חלון התיבה. ובחודש השיני והוא חודש
מרחשון בשבעה ועשרים יום בו יבשה הארץ כלום שבה
להיות יבישה לגמ'.
15 ואחרי אשר בארנו הפרשה הנזכרת באור העניינים נחזור
לבאר הפסוקים המדברים על זמן ירידת הגשם ועל הזמן
שהתחילו המים לחסור ועל הזמן שנחה בהם התיבה ועל
הזמן שנראו בו ראשי ההרים ועל זמן פתיחת חלון
התיבה ושליחת העורב והיונה. ונזכור הפירושי הנכונים
20 בפסוקים הנזכרים מפני שהוא עניין שנתבלבלו בו רבים.
והפ' שהזכיר בו רבינו שלמה ז"ל לא אזכרנו מפני
שרבו עליו הקושיות והספקות והסכימו כל החכמי בבטולו.
ונאמ' כי אמרו בשנת שש מאות שנה לחיי נח בחודש
השיני בשבעה עשר יום לחדש ביום הזה נבקעו כל מעיינות
25 תהום רבה וארובות השמים נפתחו הוא שהזכיר הכתו'
כי הארבעים יום שלמבול התחילו מי"ז במרחשון שהוא
החודש השיני לתשרי ושלמו בכ"ז בכסליו. ואמרו
ויגברו המים על הארץ חמשי' ומאת יום יש אומ' כי אילו
החמשים ומאת יום שהם ה' חודשים שלימים מתחילים מי"ן
30 במרחשון שהוא תחלת הארבעים יום ומשלימים בי"ז בניסן

10. והנה. פ. כ.י. 16. פ. ועל זמן שהתחילו.

19. פ. ושליחות.

ומאז התחילו המים לחסור. ואמרו ותנח התיבה בחודש
השביעי בשבעה עשר יום לחודש על הרי אררט ר"ל שאחר
חודש ימים משהתחילו לחסור המים נחה התיבה על הרי
אררט. ואחר שהזמן שהתחילו לחסור היה י"ז בניסן
הסלימו הל' יום י"ז באייר. וזה הוא אמרו ותנח
התיבה בחודש השביעי בשבעה עשר יום לחודש. קורא
אייר חודש שביעי מפני היותו שביעי לזמן התחלת ירידת
גשמים ר"ל למרחשון שהוא התחלת הארבעים. ואמרו והמים
היו הלוך וחסור עד החודש העשירי בעשירי באחד לחודש
נראו ראשי ההרים ר"ל שאחר ע"ג ימים מן היום שנחה
התיבה על הרי אררט נראו ראשי ההרים. והתיבה נחה
על הרי אררט י"ז באייר נמצא שמסלימים הע"ג ימים
בא' באב והוא שאמ' הכתו' בעשירי באחד לחודש נראו
ראשי ההרים. וקורא חודש אב עשירי להיותו עשירי לירידת
הגשם ר"ל עשירי למרחשון. ואמרו ויהי מקץ ארבעי' יום
וימתח נח את חלון התבה אילו המ' יום מתחילים מא' באב
שנראו ראשי ההרים ומסלימים י' באלול. ואז פתח חלון
התיבה ושלח העורב ובראותו שיצא יצוא ושוב ולא ידע
ממנו דבר שהה ז' ימים עד י"ז באלול. ושלח את היונה
ולא מצאה היונה מנוח לכף רגלה ותשב אליו אל התיבה
ושהה עוד שבעה ימים אחרים ויוסף שלח את היונה מן
התיבה בכ"ד באלול ושבה בו ביום לעת ערב והנה עלה
זית טרף בפיה. וייתל עוד שבעה ימים אחרים עד א'
בתשרי וישלח את היונה ולא יסמה שוב אליו עוד. ואז
הסיר מכסה התבה והוא אמרו ויהי באחת ושש מאות שנה
בראשון באחד לחודש חרבו המים מעל הארץ ויסר נח את
מכסה התיבה. ובחודש השיני והוא חדש מרחשון בעשרים
יום לחודש יבשה הארץ.
גם נוכל ליישב המקראו' בעניין זה. והוא שהתחלת
הארבעים יום שלמבול מתחילים מ"ז במרחשון כמו שהעיד

5

10

15

20

25

30

- הכתוב. וזמן תזכורת המים על הארץ חמשים ומאת יום
מתחילים מי"ז במרחשון כאשר פירשנו ומשלימים י"ז
בניסן שהוא חודש שביעי לתשרי ומאז התחילו המים
לחסור. ואז בי"ז בניסן נחה התיבה וזה הוא שאמר הכתוב
ותנח התבה בחודש השביעי בשבעה עשר יום לחודש על הרי
אורט כלום בי"ז בניסן שהוא שביעי לתשרי. ואחר ע"ג
ימים שהוא מי"ז בניסן עד א' בתמוז היו המים הולכים
הלוך וחסור עד שבא' בתמוז שהוא החודש העשירי לתשרי
נראו ראשי ההרים. ומקץ ארבעים יום מא' בתמוז שמשלימים
י' באב מתח נח את חלון התבה ושלח את העורב ויצא
יצוא ושוב. שהא ז' ימ' ובי"ז באב שלח את היונה ולא
מצאה מנוח לכף רגלה. שהא ז' ימים עד כ"ד באב ושלח
את היונה והנה עלה זית טרף בפיה. שהא עוד ז' ימים
עד א' באלול ושלח את היונה ולא יספה שוב אליו עוד.
ועמד חודש ימים מא' באלול עד א' בתשרי ואז הסיר
מכסה התיבה. ובחדש השיני והוא חודש מרחשון בכ"ז בו
יבשה הארץ.
- ויש אומ' כי אמרו ויגברו המים על הארץ חמשים ומאת
יום אילו הק"נ ימים מתחילים מכ"ז בכסליו שבו מסקו
הגשמים ומשלימים א' בסיוון והוא שביעי לכסליו שבו
מסקו הגשמים. ומא' בסיוון התחילו המים לחסור עד
שבי"ז בו נחה התיבה על הרי אורט והוא אמרו ותנח
התיבה בחודש השביעי בשבעה עשר יום לחודש על הרי אורט.
ומקץ ארבעים יום לקץ שהתחילו המים לחסור והוא א'
בסיוון שמשלימים בי' בתמוז מתח נח את חלון התיבה
ושלח את העורב ויצא יצוא ושוב. שהא ז' ימים עד
י"ז בתמוז ושלח את היונה ולא מצאה מנוח. שהא עוד
ז' ימים עד כ"ד בתמוז ושלח את היונה ותבוא אליו
היונה לעת ערב והנה עלה זית טרף בפיה. שהא עוד
שבעה ימים עד א' באב ושלח את היונה ולא יספה שוב

אליו עוד. הלכה וישבה על ראשי ההרים שנראו בא' באב
וכן העיד הפסוק באמרו בעשירי באחד לחודש נראו ראשי
ההרים. וקרא חודש אב החודש העשירי מפני היותו עשירי
לירידת גשמים ר"ל למרחשון.

- 5 וכתב אחד מן החכמים כי הדברים מוכיחים ששנת המבול
היתה שנה מעוברת כי כשאתה חושב אתרנ"ו למבולא תמצא
ששנת אתרנ"ו והיא השנה שבה היה המבול היתה שנה
מעוברת. כי פ"ז מחזורים עולים אלף ותרנ"ג שנים נמצא
ששנת אלף ותרנ"ו היתה שנת ג' למחזור פ"ח והשנה
10 השלישית מכל מחזור היא שנה מעוברת לעולם. ואם כן
כל המקראות הם מבולבלים כי לא נוכל ליישב אי זה חודש
היה שביעי או עשירי כפי המקראות.
- ואחרי שנפלא החכם על זה העניין חשב כי מצא תירוץ
לקושיתו והוא שאמ' כי אולי המבול היה אחר השלמת אלף
ותרנ"ו שהיא שנת ד' למחזור פ"ח ושנת ד' למחזור היא
15 שנה פשוטה. וזה התירוץ הוא בטל מעיקרו כי הכתו' מעיד
כי המבול היה בשנת שש מאות שנה לחיי נח. וכשאתה מונה
השנים אשר מאדם עד שש מאות שנה לחיי נח והשנה ההיא
מן הכלל תמצאם אלף ותרנ"ו מטעם. נמצא ששנת אלף ותרנ"ו
20 היא היתה שנת שש מאות שנה לחיי נח שאז היה המבול.
ולפי דברי התירוץ הנזכר שנת המבול היתה שנת אלף
ותרנ"ז אחר שעברו אלף ותרנ"ו. והכתו' מוכיח כי אחרי
שעברה שנת אלף ותרנ"ו היה נח בן שש מאות ואחת שנה.
והוא אמרו ויהי באחת ושש מאות שנה בראשון באחד לחודש
25 חרבו המים. הנה שעל כרחינו שנת המבול שאז היה נח
בן שש מאות שנה היתה שנת אלף ותרנ"ו. והשנה שאחר
המבול היתה שנת אלף ותרנ"ז אחרי שהעיד הכתו' כי נח
היה כשיצא מן התיבה בן שש מאות ואחת שנה. אמנם
התירוץ האמתי הוא כי קודם שצותה התורה מצות עיבור
30 השנים לא היו נוהגים לעבר השנים על הדרך שאנו עושים

3. החודש. ליתא במ. 7. היה. פ. היתה. 29. האמתי.
ליתא במ. 30. לא. פ. לנו.

- היום. ולכן אין לתמוה בעבור היות החשבון שלנו מראה שהיתה שנה מעוברת.
- ואף אם נרצה לדחוק עצמינו ולהאמין שהיתה שנה מעוברת נוכל ליישב המקראות בעניין זה. והוא שהתחלת הארבעים יום שלמבול היתה י"ז במרחשון שהוא החודש השני לתשרי וכלו המ' יום בכ"ז בכסליו. ותגבורת המים היתה חמשים ומאת יום ומתחילים י"ז במרחשון וכלים בי"ז באדר שיני ומאז החלו המים לחסור ונחה התיבה בו ביום. ואדר שיני הוא חודש שביעי לתשרי בשנה מעוברת והוא אמרו ותנח התיבה בחודש השביעי בשבעה עשר יום לחדש על הרי אררט. ואמרו והמים היו הלוך וחסור עד החודש העשירי בעשירי באחד לחדש נראו ראשי ההרים ר"ל כי אחרי שנחה התיבה על הרי אררט י"ז באדר שיני היו הולכים הלוך וחסור עד א' בסיון וסיון הוא החודש העשירי לתשרי בשנה מעוברת. ומקץ ארבעים יום המתחילים מא' בסיון ומסלימים י' בתמוז פתח נח חלון התיבה. וכ"א ימים ששלח בהם העורב והיונה הסלימו בא' באב. והמתין נח כל חודש אב ואלול ובא' בתשרי הסיר מכסה התיבה והוא אמרו בראשון באחד לחודש חרבו המים מעל הארץ ויסר נח את מכסה התבה. ובכ"ז במרחשון שהוא החודש השישי בכ"ז בו יבשה הארץ ויצא מן התיבה. גם נוכל לומר כי הארבעים יום שלמבול התחילו י"ז במרחשון וכלו בכ"ז בכסליו ותגבורת המים היה ק"נ ימים ומתחילים מכ"ז בכסליו ומסלימים א' באייר שהוא החודש השביעי בשנה מעוברת להמסקת גשמים ר"ל לכסליו. ואז התחילו המים לחסור והתיבה נחה בי"ז בו ר"ל י"ז באייר והוא אמרו ותנח התיבה בחודש השביעי בשבעה עשר יום לחודש על הרי אררט. ואמרו והמים היו הלוך וחסור עד החודש העשירי בעשירי באחד לחודש נראו ראשי ההרים ר"ל כי מי"ז באייר שנחה בו התבה היו המים הולכים הלוך

3. שהיתה. ליתא ב.פ. 7. במרחשון. ליתא ב.פ.
 16. פ. נח את חלון. 18. התיבה. פ. בתוכה. 30. פ.
 כי מיום י"ז.

וחסור עד א' באב ואז נראו ראשי ההרים. וידוע כי אב
הוא החודש העשירי בשנה מעוברת לחודש כסליו שבו
מסקו הגשמים. ולקץ ארבעים יום שמתחילים מא' באב
ומסלימים י' באלול פתח חלון התיבה ושלח-העורב והיונה
בכ"א ימים ומסלימים הכ"א יום בא' בתשרי והוא שאמ'
בראשון באחד לחודש חרבו המים. ובכ"ז יום במרחשון
שהוא החודש השיני לתשרי יבשה הארץ ויצאו מן התיבה.

5

בראשית, ח, טו-ט, ז.

דקדוק המלות

10 צא. צווי מהבניין הקל מהפעלים שהפ"א שלהם יו"ד.
היצא. צווי מהבניין הכבד הנוסף בהראות היו"ד ובא
על דרך השלמים. וכמהו הישר לפני דרכך. ושרצו.
עניינו ויולידו. למשפחותיהם. שרשו שפח ועניינו
כמו למיניהם. ויעל. עתיד מהבניין הכבד הנוסף.
15 במזבח. נקרא מזבח המקום שמקריבים עליו הזבחים.
וירח. עתיד מהבניין הקל מהפעלים השנים. ובא על משקל
וינח בכל גבול מצרים. ונסתח הרי"ש בעבור החי"ת
שהיא מאותיות הגרון. הניחוח. שרשו נוח. והוא
מלשון מנוחה. והחי"ת כפול וכמהו ופועלו לניצוץ.
20 והיו"ד בו עי"ן הפועל. וקור. שרשו קרר וכבר
זכרוהו רז"ל שלם בכפלו מ"א קרידי. חמרא אפילו בתקופת
תמוז קריד ליה. וכן מערה בגד ביום קרה. ואין כסות
בקרה. ולולי הרי"ש היה דגוש כמו חמה. וכן לפני
קרתו מי יעמוד בפלס חמתו. מים קרים בפלס חמים. וכן
25 בעלית המקרה לולי הרי"ש היה על משקל מחתה מגנה.
וחום. שרשו חמם והקבוץ מן חם חמים. אשר בגדיך חמים.
פרו ולבו ומלאו. עניינם תמרו ותרבו ותמלאו את הארץ.

ובאו על דרך עלה ומות בהר שעניינו עלה ומות בהר.
 וכן שכון ארץ ורעה אמונה שעניינו רעה אמונה ותכונ
 בארץ. וחתכם. שם מפעלי הכפל מגז' תראו חתת
 ותיראו ועניינו מחדכם. כל רמש. בשש נקודות ועניינו
 דריכה והילוך קרוב לרמש בסמ"ך. כירק. בא על שני
 משקלים. כירק עשב. כגן הירק. וכמוהו כעשן הכבשן.
 והנה תנור עשן. ואתם פרו ורבו שרצו בארץ ורבו.
 עניינו תפרו ותרבו ותשרצו בארץ ותרבו בה.

5

וידבר אלהים אל נח לאמר. עניינו דבר אלהים עם נח
 כדי לאמר לו צא מן התבה וכל מה שיוכיר אחר זה.
 או יאמ' דבר אלהים אל נח שיצא וכדי שיאמר לאשתו
 ולבניו ולנשיהם שיצאו מן התיבה.

10

צא מן התבה אתה ואשתך ובניך ונשי בניך אתך. כשנכנסו
 בתיבה אמ' ובאת אל התיבה אתה ובניך ואשתך ונשי בניך
 אתך. סמך הזכרים אל הזכרים והנקבות אל הנקבות לרמז
 שנאסר להם התשמיש על דעת רז"ל. ובצאתם מן התיבה
 הותר להם ולכן אמר אתה ואשתך ובניך ונשי בניך.

15

כל החיה אשר אתך. דבק עם היצא אתך שיוכיר באחרונה.
 וכל החיה כולל כל בעל נפש חיה. ואמ' היצא שאם לא
 יצאו ברצונם יוציאם בעל כרחם. ושרצו בארץ.

20

עניינו ויולידו. כל החיה כל הרמש וכל העוף. דבק
 עם יצאו מן התיבה. ובאמרו כל החיה כלל כל בעל נפש חיה.
 למשפחותיהם יצאו מן התיבה. עניינו הן החיה הן הבהמה
 הן העוף כל אחד ואחד למיניהם יצאו מן התיבה כלומ'
 כל המינים שנכנסו שם יצאו משם. ויש אומ' שהולידו
 בתיבה וכל משפחה יצאה בפני עצמה ולא נתערבה באחרת.
 ובמדרש רז"ל שלשה שמשו בתיבה ונענשו והם הכלב
 והעורב וחם. וסימן לדבר אם ישכבו שנים וחם.
 ויבן נח מזבח ליי. עניינו לשם יי ולא הזכיר הכתוב

25

5. פ. דרוכה. 7. פ. ואתם פרו ורבו ומלאו שרצו בארץ.
 20. פ. הוציאם.

- אנה בנה זה המזבח. ואחרי שהודיע הכתוב כי התבה נחה
על אחד מהרי אררט ידענו כי שם בנה המזבח.
ויעל עולות במזבח. אחרי שהזכיר הכתוב שהיו עולות
ידענו כי מן הזכרים לקח כי אין העולה באה רק מן
הזכרים. וזאת היתה אחת מן הסבות שצוה האל יתע' 5
להכניס בתיבה מן הבהמה הטהורה ומן העוף הטהור שבעה
שבעה. כי לולי צורך הקרבן היה זכר אחד מספיק לכמה
נקבות מן הבהמה והעוף. גם רצה האל יתעלה שהחיות
והעופות הדורסות יהיו פחות מן הבהמות הטהורות כדי
שלא יאכלו את הטהורות ויכרתו המינים. גם רצה האל 10
יתע' שהבהמות והעופות הטהורות שהם צריכות אל האדם
לצורך מאכל ומשתה ומלבוש יהיו יותר מאותם שאינם
צריכות רק למרקים.
- וירח יי את ריח הניחוח. כוונת המאמ' הוא שהיה
מעשה זה הקרבן לרצון למניו יתע' ודברה תורה בלשון 15
בני אדם. ואמרו את ריח הניחוח עניינו ריח הקרבן
שהיה דרך משל ריח נותן מנוחה לעריבותו והנמשל
ממנו הוא השינוי ית' כוונת נח שהיתה כוונה טובה
ורצויה בעניין הקרבן ההוא. וכת' ר' אברהם עניין 20
הכתוב הוא להודיע כי השם יתע' קבל העולה וישרה
למניו כאדם מריח ריח טוב והוא רעב לא שהוא יתע'
יריח או יאכל. וטעם גיחוח שהניח הזעף או שהניח
כח עליון.
- ויאמר יי אל לבו. הסכים הדבר בלבו ולבסוף גלה
סודו לנח כי נביא היה. וכתב הרב ז"ל העניין אשר 25
יאמ' בעבורו כאדם שהוא אומ' בלבו הוא העניין אשר לא
יהנה בו האדם ולא יאמרו לזולתו. וכן כל עניין שרצהו
האל יתע' ולא אמרו לנביא בעת ההיא אשר עבד בו
המעשה ההוא פמי הרצון יאמ' עליו ויאמר יי אל לבו.
הדמות בעניין ההוא האנושי על המשך דברה תורה בלשון 30

- בני אדם. וממני שמרי דור המבול לא התבאר בתורה
 שליחות שלוח להם בעת ההיא ולא הזכירם ולא יעדם
 במות נאמ' עליהם כי השם יתע' כעס עליהם בלבן. וכן
 רצונו בשלא יהיה עוד מבול לא אמ' או לנביא לך וחגד
 להם ולכן נאמ' ויאמר יי אל לבו. 5
- לא אוסיף לקלל עוד את האדמה בעבור האדם. ר"ל בעבור
 האדם כלום' בעבור חטא שיחטאו בני אדם לא אוסיף
 עוד לקלל את האדמה כאשר עשיתי עתה במי המבול.
 גם אפשר לפרש והוא הנכון בעיני שחוא הזכיר שני
 עניינים. האחד הוא אמרו לא אוסיף לקלל עוד את
 האדמה בעבור האדם כלום' לא אוסיף לקלל את האדמה
 בעבור חטא שיחטא האדם כאשר קללתי האדמה בעבור חטא
 אדם הראשון באמרו ארורה האדמה בעבורך.
 כי יצר לב האדם הוא דע מנעוריו. כלום' תאוות לב
 האדם היא תאוה גשמית והוא גדל עמה מנעוריו כלום'
 מתחילת הוייתו. והעניין השני הוא ולא אוסיף
 עוד להכות את כל קי כאשר עשיתי עתה במי המבול.
 או יאמ' ולא אוסיף עוד להכות שאר בעלי חיים בעבור
 חטאות המין האנושי. ואמרו ולא אוסיף עוד ר"ל ולא
 אוסיף לעולם או לא אוסיף פעם שיניח להכות את כל חיי.
 וכן ויבך על צוארו עוד עניינו שנית.
 עוד כל ימי הארץ זרע וקציר. כתב ר' אברהם עוד כל
 ימי הארץ לאות כי יש לה קץ קצוץ. כלומר בעוד כל ימי
 הארץ כלום' בעוד שיתקיים העולם זמנו הקצוב לא ישבתו
 זרע וקציר וקור וחום וקיץ וחורף ויום ולילה כאשר
 שבתו בימי המבול.
 והחכם ר' שמואל אבן תבון האריך בפ' הפסוק הזה
 והנה שאכתוב דבריו כאשר הם כתובים בספרו בלשונו
 ממש. אמ' הבטיחה התורה שלא ימסד עוד המציאות ולא
 ימסק באמרו לא אוסיף עוד לקלל את האדמה. ובאמרו ולא 30

7. כלום'...אדם. פ. ר"ל...האדם. 8. פ. לקלל עוד.

10. פ. עוד לקלל. 14. הוא. ליתא במ.

29. פ. המציאות עוד.

- אוסף עוד להכות את כל חי כאשר עשיתי. וסמך אליו
עוד כל ימי הארץ זרע וקציר וקור וחום וקיץ וחורף
יום ולילה לא ישובתו. הבטיח שאילו הזמנים הנקראים
בשמות האילו לא ישובתו עוד לרמוז בו כי טבעי הזמנים
האלה לפי התחלפם הם סבות ההווייה וההמסד. שבהתמדתם
לתמיד המציאות ואחר שהם לא ישובתו גם מטובביהם לא
ישובתו עוד. ואם לא כן מה צורך היה לנו או מה
תועלת להודיענו שקור וחום וקיץ וחורף יום ולילה
לא ישובתו. הלא דיי בהבטחתו לא אוסף עוד להכות
את כל חי כאשר עשיתי. או יחבר וזרע וקציר לא ישובתו
עוד. וזה לדעת מי שפי' וזרע וקציר כפשוטו זריעה
וקצירה. אך למי שמבין אותם שמות זמנים כקצת רז"ל
עד שנראה מדבריהם שחלקו השנה בזרע וקציר וקור וחום
וקיץ וחורף לששה חלקים כל חלק ס"א ימים וקצת שעות
לא היה לו לכתוב רק לא אוסף עוד להכות כל חי בלבד.
ואחר זכרי שתל הדיעות בזרע וקציר אומ' כי חכמי המחקר
חלקו השנה לד' חלקים שווים כל חלק וחלק רביעית שנת
החמה. וגם חכמי המשנה והתלמוד אשר דברו בעניין
התקופות חלקוה לד' חלקים ההם בעצמם. וקצת הפשטנים
גם כן הבינו זרע וקציר כפשוטו לא שמות זמנים. וקצתם
אמרו שחלק השנה בהם ר"ל בזרע וקציר לשני חלקים
ואחריכך חלקה בדרך אחרת לארבעה והבינו קור וחום
וקיץ וחורף שמות הארבע תקופות.
ואני איישב פירו' שני הפסוקים הנזכרים ומה שנרמז
בם לפי שתי הדעות ר"ל דעת מי שיבין זרע וקציר כפשוטו
כלומ' לא ישובתו שלא יזרעו בני אדם ולא יקצרו ודעת מי
שיבינם שמות זמנים כלומ' שלא ישובתו זמן שראוי לזרוע
בו וזמן שראוי לקצור בו.
ואומר שאם נזכרו בתורה זרע וקציר לפי פשוטיהם יהיה
עניין הפסוקים כן. לא אוסף עוד להכות את כל חי

- כאשר עשיתי ועוד כל ימי הארץ זרע וקציר לא ישובותו
 כמו שקור וחום וקיץ וחורף יום ולילה לא ישובותו.
 כלום החי וזרע וקציר שחם המסובבים לא ישובותו עוד
 במין כמו שסבותם הקרובות הפועלות והם קור וחום
 וקיץ וחורף ויום ולילה לא ישובותו במין מפני שהם מקרים
 נמשכים אחר תנועת אישים שלא ישובותו מתנועתם והם
 הגלגלים כאמרו ויעמידם לעלעולם חוק גתן ולא יעבור.
 אמר שהם וחוקיהם עומדים. ואין הפרש לפירושינו בין
 אם נאמין שהשמים וצבאם נצחיים כמו שאמר הרב ז"ל
 שהוא דעת שלמה ע"ה לפי דעתו או אם נאמין בהם שהם
 הווים ונמסדים. שעניין המסוקים הוא שכל ימי הארץ
 שהם ימי השמים גם כן לא יוסיף עוד להכות את כל חי
 ולא ישובותו זרע וקציר. ונתן טעם לזה שקור וחום וקיץ
 וחורף ויום ולילה לא ישובותו. וזכר כל פעולת שני
 המאורים ברקיע השמים שהיותם בו הוא סבת כל מתהווה
 בעולם השפל באמרו וממגד תבואות שמש. וזכר החי וזרע
 וקציר שבמציאותם ימצא לו מזונו שאם לא היה מכה כל
 חי והיה משבית זרע וקציר היה בו שביתת כל חי אחר שלא
 ימצא מזונו כי מעט היה אפשר להתקיים חי מחי. ולקח
 חי וזרע וקציר במקום כל המציאות כי לא הוצרך לזכור
 הדומם מפני שלא נמסדו במבול רק שני סוגי ההוויות
 האלה לא סוג הדומם.
 ולמי שיבין זרע וקציר שמות זמנים יהיה זכרון החי
 בלבד במקום המציאות. ויהיה עניין המסוקים כן. ולא
 אוסיף עוד להכות את כל חי כאשר עשיתי כי עוד כל ימי
 הארץ זרע וקציר כלום זמן זריעה וקצירה וקור וחום
 וקיץ וחורף ויום ולילה לא ישובותו. ואחר שהזמנים
 החם שהם סבות קרובות לכל הוייהלכל הפסד לא ישובותו
 בטוח שלא ישובותו מסובביהם.
 ולשני הפירושים לא זכר אילו הזמנים רק לרמז

- שטבעיהם המלכות הקרובות הפועלות להווייה ולהפסד
מפני שבידיעת זה עזר גדול לידיעת האמתות.
ולזה המי' האחרון והוא הטוב בעיני נאמ' שזכרה התורה
מן ההויים הנפסדים החי בלבד במקום המציאות כולו
ואפשר לתת בזה שני טעמים. האחד מפני שהוא הסוג
הנכבד שבשלשת סוגי ההויות ר"ל הדומם והצומח והחי.
והשיני שבו ר"ל בחי נמצא סוג האדם אשר אליו נאמרו
דברי ההבטחה והוא ר"ל האדם הוא תכלית הכונה לכל
ההויים הנפסדים וזה מוסכם עליו מכל החכמים.
- 5
- גם אפשר לומר שלקח חי במקום שם כולל לבעל חיים
ולצומח שגם הצומח יקרא חי בעבור הנפש הצומחת שבו.
וזה פושט בכל הלשונות הידועות לנו. ויהיה שזה במי'
הראשון בזכרו שני סוגי ההויות במבול כי סוג הדומם
לא נפסד. גם אפשר לומר שהצמחים גם כן לא נפסדו הפסד
גמור. ועל כן לא צוה לשום מהם או מורעם בתיבה כדי
15 להמציא מהם אחר כך האילנות שהיו אז. כי הם בעצמם
פרחו ועשו פרי כפשוטו שלפסוק והנה עלה זית סרף בפיה.
והעשבים גם בן צמחו ויצאו כבתחלה.
- הנה ביארנו שהתורה זכרה הסבות הפועלות הקרובות
להווייה ולהפסד והם התקופות הארבע והיום והלילה.
- 20 ולא ראיתי לאחד מן המפרשים שזכר בו דבר רק
פירוש המלות. ולא שמו לב למה זה הבטיח משביתת
הזמנים הנזכרים. הלא דיי בהבטחתו שלא ישבתו ההווייה
וההפסד כלומ' החי והצומח הם אשר נפסדו במבול או החי
לבד אשר אליו היתה ההבטחה. ומה יזיק לנו אם ישבות
25 קור וחום וקיץ וחורף ויחדש בהם טבע אחר טאחר שלא
יכה כל חי ולא ישבות זרע וקציר כלומ' החי ומזונו.
אך זה מה שלא ירצה השם יתעלה ולמה חיה משביתת התקופות
אם לא לענוש בהם בני אדם.
- 30 והכונה היתה מה שהעירונו אליו שאנחנו אומ' שזה הוא

- שהבטיחנו שלא יחדש בחדוש ההוא עוד על צד העונש
שישבית המסובבים והסבות. וכמו שנראה מן הכתוב שאם
עוד לא ישובתו הא בימי הטבול שבתו התקומות ויום
ולילה. ואע"פ שאם ארבעים יום וארבעים לילה רוצה
בו מדת ארבעים יום לא שהיה בו הבדל ניכר בין יום
ובין לילה. אך הרמז הוא מה שאמרנו שאילו הם סבות
החיים והנפסדים ושהשם יתע' לא הפסידם עד שהפסיד
סבותם הקרובות כי לא יעשה השם מעשה רק באמצעות
פמיליותו.
- 10 ואם שזה השנוי הכולל אשר עשהו לענוש האדם אם נאם
שלא כלל באמרו כי השחית כל בשר/דרכו רק האדם או
בעל חיים אם נבין שמלת בשר כוללת כל בעלי חיים
כפשוטה לא יעשהו עוד. כלום' שלא יחדש זה החידוש עוד
והוא שישבית יום ולילה וקור וחום וקיץ וחורף עד
שישביתו בשביתתם כל בעלי חיים וכל צמח כי לא יעשה
15 או רק על דרך המופת והוא נוהג מנהג המופת' לא שהיה
דבר טבעי או אפשרי לפי הטבע. עד כאן לשוננו.
וכת' החכם ר' אברהם הנשיא יש להתבונן למה זכר הכתוב
העניינים עם תמורתם והם הקור/והקיץ עם החורף בלא
20 זכר החום עם הקיץ והקור עם החורף. וזה הוא דבר
שצריך להתבונן עליו ולא נוכל לבאר העניין הזה אם
לא נבאר עניין הארבע תקומות ואז יתבאר מבוקשינו.
ואומר ידוע ומפורסם הוא לחכם' כי אנו קוראים לארבעת
חלקי השנה תקומות מפני שהזמן בכל תקומה מהם גומר
עניין אחד ממדת הלילה והיום בחסרונם או יתרונם
25 ומתחיל בעניין אחר. וכן החמה במהלכה ובמעמדה מן הארץ
גומרת עניין אחד ומתחלת בעניין אחר.
התקומה האחת כשהיום והלילה שוין והיום מתחיל להאריך
והחמה בעת ההיא בראש מזל סלה על גוף גלגל השוה באה
לעלות במזלות צפון והיא במרחק בינוני מן הארץ עולה
30

3. מ. הוא. 5. פ. נזכר. 8. רק. מ. דין.

9. פ. פמיליותו. 12. מ. נכון. 15. בשביתתם.

מ. בסבותיהם. 19-20. ולא... החורף. ליתא במ.

26. ומתחיל. ליתא במ.

- אל הגובה הגדול והולכת מהלך שוה ובאה לקצר אותו ולהמטין בו. והצל בחצי היום מתמעט ומתקצר. ובראש התקופה הזאת גבראה החמה ומפני זה קראו טלה ראש למזלות. וקראו התקופה הזאת תקופת ניסן מפני שהיא ברוב השנים נופלת בניסן. 5
- והתקופה השנייה כשהחמה חלה בראש מזל סרטן והיום בסוף ארכו והלילה בסוף קצרה והצל בחצי היום באחרית מעוטו. והחמה באחרית מתינותה ובגבהה הגדול ומנקודת ראש סרטן ולהלן היום מתקצר והלילה מתגדלת ומאריכה ואוחזת מן היום אחר אמצא שהיה היום אוחז ממנה וכן הצל בחצי היום פושט ומאריך. ומהלך החמה ממעיט את מתינותו ומתקרב אל המהלך השוה. והחמה יורדת מגבהה הגדול להתקרב אל הארץ וממעיטה את רחקה אשר העמידה בצפון ונוטה לחזור אל קו השוה. והתקופה הזאת היא תקופת תמוז מפני שהיא ברוב השנים נופלת בתמוז. 10 15
- והתקופה השלישית כשהחמה שבה מצפון וחלה בגוף גלגל השוה בראש מזל מאזניים. והיום והלילה שוים כאחת בכל העולם כאשר היו בראש טלה אלא שהיום מתמעט והולך והלילה אוחזת ממנו ומוספת עליו. והחמה באה לפאת דרום ולהלך במזלות דרום ופונה מן המרחק הבינוני מן הארץ לירד אל גבהה הקרוב והיא במהלכה השוה נוהגת להוסיף עליו ולהאריך. והצל בחצי היום מוסיף וגדל. והתקופה הזאת היא תקופת תשרי מפני שהיא ברוב השנים נופלת בתשרי. 20
- והתקופה הרביעית כשהחמה חלה בראש גדי והלילה מנעת לסוף ארכה והיום לסוף מעוטו. וכן הצל בחצי היום הוא בסוף גדלו ואחרית ארכו בצפון. ומהלך החמה בסוף מרוצתה ובגבהה הקרוב מן הארץ. ומראש גדי ואילך היום מוסיף ואוחז מן הלילה תחת אשר היתה הלילה אוחזת ממנו והלילה מתקצרת תחת אשר היתה מתגדלת. והצל בחצי בתשרי. 25
12. מ. מתוונתו. יורדה. 15. מפני... בתמוז. ליחא במ. 17. מ. באחת. 26. הוא. ליחא במ.

- היום ממעיט את ארכו ונוטה להקריבו מן השווה. והחמה
עולה מגבהה הקרוב אל גבהה הבינוני וכן היא יוצאה
מעמקה שהעמיקה בדרום להתקרב אל הקו השווה. והתקומה
הזאת היא תקומת טבת מספיק שהיא ברוב השנים נוסלת בטבת.
ומדת התקומות האלה אינה על מנהג אחד אבל על שתי מדות. 5
אם אתה חושב אותם על מהלך החמה השווה אשר היא מהלכת
בו על גלגל רקיעה תמצא מידתן שווה כל אחד מהם
צ"א ימים וכגון ז' שעות ומחצה. ואם אתה חושב אותן
על המהלך המתחלף לא תמצא מדתן שווה מספיק שמרכז רקיע
החמה יוצא ממרכז הארץ. והקו החולק גלגל המזלות לשני 10
חלקים שווים חולק את רקיע החמה לשני חלקים שאינם
שוים ותמצא מדת התקומות מתחלפת.
וכשהחמה בראש סרטן היא קרובה מגבהה הקצה וכשהולכת
במזל סרטן ואריה ובתולה הולכת בגלגל רקיעה יותר
מתשעים חלקים ונראים בגלגל המזלות תשעים חלקים ולא 15
יותר והיא הולכת בהם צ"ב ימים וכגון חצי יום.
והזמן הזה הוא הנקרא חום.
וכשהיא הולכת מראש מאזניים עד סוף קשת היא מהלכת
בגלגל רקיעה פחות מתשעים חלקים ונראים בגלגל המזלות
תשעים חלקים שלימים והיא הולכת בהם פ"ח יום. והזמן 20
הזה הוא הנקרא חורף.
וכשהיא מהלכת מראש גדי עד סוף דגים הולכת מרקיעה
פחות מתשעים חלקים ונראים בגלגל המזלות תשעים חלקים
שלימים והחמה הולכת בהם צ' יום וכגון רביע יום.
והזמן הזה נקרא קור. 25
וכשהיא מהלכת מראש טלה עד סוף תאומים היא מהלכת
בגלגל רקיעה יותר מצ' חלקים ונראים בגלגל המזלות
צ' חלקים לא יותר והיא הולכת בהם צ"ד ימים וכגון
חצי יום. והזמן הזה נקרא קיץ.
ואתה רואה מדת הארבע תקומות אילו שאינם שוות במהלך 30

2. עולה. פ. נטלה. 3. פ. הדרום. 5. פ. אינם.

8. פ. אותך. 14. ואריה. ליתא בם. 15. פ. לא.

16. פ. היום. 21. הוא הנקרא. פ. נקרא.

- החמה הנראה. וכל שני זמנים מהם זה אחר זה אינם שוים
 עם שני הזמנים הנשארים אשר הם כמו כן זה אחר זה.
 כגון אם אתה אוהז מדת הקיץ והחום יהיו קמ"ז ימים
 וישארו מדת החורף והקור קע"ח ימים ורביע. וכן אם
 5 אתה אוהז מדת החום והחורף שהם זה אחר זה יהיו ק"ם
 ימים וחצי וישאר לקור ולקיץ קמ"ה יום פחות רביע.
 ואם אתה מלווה כל זמן מהאדבעה זמנים אל הזמן אשר הוא
 תמורתו תמצא השנה נחלקת לשני חלקים שוים. כי תמורת
 החום הוא הקור ושני זמנים אילו יחד הם קמ"ב ימים
 10 ויותר מחצי יום. וכן הקיץ תמורת החורף ושניהם יחד
 כמו כן קמ"ב ימים ויותר מחצי יום. ולפיכך הוזכרו
 בפסוק כל אחד ואחד מן הזמנים עם תמורתו להודיע זה
 העניין ולהראותו.
 ולדעת קצת המפרשים תחלק השנה לששה חלקים. זרע כשהחמה
 15 הולכת ששים חלקים מן הרקיע מחצי מאזנים עד חצי קשת.
 וכנגדו בקציר מחצי טלה עד חצי תאומים. קור כשהחמה
 מחצי קשת עד חצי דלי. וכנגדו חום מחצי תאומים עד
 חצי אריה. קיץ כשהחמה מחצי אריה עד חצי מאזנים.
 וכנגדו חורף כשהחמה מחצי דלי עד חצי טלה. ואתה
 20 מוצא כל זמן מהזמנים האילו עם תמורתו ושניהם יחד
 שוים ודומים למדת זמן אחר עם תמורתו ואם כל אחד
 מהם במני עצמו אינו שווה עם חבירו. מדת הזרע
 והקציר שניהם יחד קמ"ב ימ' פחו' רביע אלא שמדת
 הקציר שהיא טובת/והנאתו ארוכה ממדת הזרע. וכן מדת
 25 הקור והחום קמ"ב ימים פחו' רביע ומדת החום ארוכה
 ממדת הקור. וכן מדת הקיץ והחורף קמ"ב ימים פחות
 רביע והקיץ ארוך ממדת החורף. זה מה שראינו
 לזכור בזה העניין ונשוב אל מקומינו.
 קור וחום. ההפך אשר בין קור וקר וכן בין חום וחם

3. נ.מ. קמ"ד. 4. נ.מ. קע"ה. 14. פ. החכמ' המפרשי'.
 פ. החלק. 17. פ. הולכת מחצי קשת. 20. מהזמנים.
 כך במ. נ. הזמנים. 23. אלא. ליתא במ. 24. ארוכה.
 פ. אותה. פ. מדות. 25. פ. ורביע. 27. פ. שאמרנו.
 17. נ.מ. וכו'.

- וכיוצא בהם הוא שקור וחום מורים איכות מופשט מנושא
וקר וחם מורים איכות עם נושא.
- והחכם השמיי ר' יהודה אחי כתב וירח יי את ריח
הניחוח וגו'. העלותו עולות והרחת האל יתע' ריח
הניחוח יורה הסכמת מציאות נח והשוואת פעולתו לציור 5
האלוהי וחמצו. וזאת היא ההרחה האמתית אשר לסבתה גזר
האל גזירה וצייר שלא יוסיף להכות את כל חי כאשר עשה.
כי אי אפשר מבלעדי אנשים מסכימים לציור האלוהי
וחמצו אשר לסבת זאת ההסכמה לא יסחתו במי המבול לא
הם ולא אחרים באמצעותם אם בעשיית תיבה או מעשה אחר 10
לפי חנינת החונן הראשון. ולא יסבותו לילה ויום וזרע
וקציר וקור וחום וקיץ וחורף. וצם שבתו או יסבותו
לא היתה שבייתם שוה להיות הזרע והקציר שובתים
שביתה מוחלטת בהפסד האדם. אבל קור וחום וקיץ וחורף
בהיקש אל מקבל האיכויות המתמששות ויום ולילה על תכונה 15
צורית ולא חמרית. ואמרי גזר וצייר להיות ציור האלוה
יתע' גזירה להיותו סבת המציאות ולא נמשך אחריו.
ויברך אלהים את נח ואת בניו. הברכה שכירכם הוא שאמ'
להם פרו ורבו ומלאו את הארץ שעניינו תפרו ותרבו
ותמלאו את הארץ. 20
ומוראכם וחתכם יהיה על כל חית הארץ. כלום' פחדכם יפול
על כל חית הארץ שייראו ויפחדו מכם כל חית הארץ.
וכן יהיה מוראכם וחתכם על כל עוף השמים. וכן יהיה
מוראכם וחתכם בכל אשר תרמוש האדמה כלום' בכל חיה אשר
תרמוש על האדמה. או יאמ' יהיה מוראכם בכל אשר תוליד 25
האדמה ותהיה האדמה פועלת והיא הרומשת כלום' מולדת
רמשים. וכן יהיה מוראכם בכל דגי הים. ואמרו בידכם
נתנו עניינו כי בידכם נתנו.
כל רמש אשר הוא חי לכם יהיה לאכלה. באמרו אשר הוא
חי כלל חית השדה ובהמות היישוב והעומות והדגים ובכלל 30

- כל חי מרגיש. וכירק עשב שהמצאתיו בתחלת הבריאה להיות
 מזון לכל בעל חיים כן התרתי לכם אכילת כל הבעלי
 חיים מהיום. ויש לדעת כי לא הותרה אכילת הבעלי
 חיים בתחלת הבריאה לסבות. האחת מהם שלא ייכרתו
 המינין ולכן גזרה החכמה העליונה שלא יאכלום זמן
 אחד כדי שימרו וירבו וישרצו בארץ. גם גוכל לומר כי
 בעת הבריאה היו כחות האנשים חזקים ביותר ולרוב
 חזקם לא היו צריכים לחזק טבעם באכילת הבעלי חיים.
 שידוע מעניינם שהכ זנים ומתמרנסים יותר ויותר הרבה
 מאכילת העשבים והפירות והיתה אכילת הבשר מזקת להם
 כאשר יזיק שתיית היין ואכילת הבשר אל הילדים אע"פ
 שאינו דמיון שלם. וכאשר ארכו הימים והטבע התחיל
 להלוש לרוע הנהגתם ולהתרחקם מזמן הבריאה הוצרכו
 הטבעים להתחזק באכילת הבשר.
 אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו. עניינו אך בשר עם
 נפשו שהיא דמו לא תאכלו כטעם לא תאכל הנפש עם הבשר
 כי נפש כל בשר דמו בנפשו הוא.
 ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש. עניינו אע"פ שהתרתי
 לכם לשפוך דם כל חי ולאכול הבעלי חיים לא התרתי
 לכם לשפוך דם האדם. והוא שאם ואך את דמכם לנפשותיכם
 אדרוש כלומר דמכם שלנפשותיכם שאתם אדם לא התרתי
 לשפוך אותו. רק אדרוש אותו ממי שישפכו כטעם כי
 דורש דמים. ואחר שאם כן דרך כלל שידרשנו מכל מי
 שישפכו פרט ובאר כי מיד כל חיה ידרוש שפיכת דם האדם.
 ויש אומר כי הדרישה הזאת היא שיצוה האל יתע' לחיה
 אחרת שיהרגנה בעבור ששמכה דם האדם כי החיות מותרות
 לאדם והאדם אוגו מותר להם. ויש מפרשי' ומיך כל חיה
 אדרשנו שאם הבהמה תהרג איש או אשה תהרג כטעם סקול
 יסקל השור. ויש למרש ומיד כל חיה אדרשנו כלומר
 שאשגיח על המין האנושי שלא ישלטו עליהם החיות כטעם

1. מ. והירק והעשב. 2. מ. בעלי חיים. 4. מהם.
 ליתא במ. ייכרתו. ליתא במ. 6. כדי. מ. גח. 10. מ. בשר.
 11. מ. לילדים. 15. מ. ועניינו. בנפשו. 16. מ. בטעם.

- ומוראכם וחתכם יהיה על כל חיות הארץ שעניינו תהיה
יראת בני אדם מוטלת עליהם. ואמרו ומיד האדם מיד
איש אחיו אדרוש את נפש האדם ר"ל אם יהיו רבים להרוג
יחיד או שיהרוג יחיד את יחיד והוא אמרו מיד איש
אחיו אדרוש את נפש האדם הנשפך. או יהיה מיד איש
אחיו פי' ומיד האדם כלום' ומיד האדם שיהרוג את
חבירו אדרוש את נפש הנהרג. וזה רצה באמרו מיד איש
אחיו כלום' מיד איש שיהרוג אחיו והוא חבירו אדרוש
את נפש האיש שהרג. 5
- גם יש לפרש ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש בעניין זה
כלום' שפיכת דמכם כשתשפכו איש את דם אחיו ולא יעשה
ממנו דין בארץ אני אדרוש נפש הנהרג לנפשותיכם כלומר
לנפש ההורגים אותו אחרי שימותו בגופם. או אדרשנו
מיד כל חיה כלום' ביד כל חיה. והעניין שאם יהרוג
איש את אחיו ולא יוקם הנהרג אני אהרוג ההורג על
ידי חיות רעות שיטרפוהו. והמ"ם במלת ומיד היא
תמורת בי"ת וכאלו אמ' וביד כל חיה אדרשנו. 10
- גם מן הפירושים הנכונים באילו הפסוקים הוא שיהיה
אמרו ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש אוהרה להורג את
עצמו כלום' ואם תשפכו אתם דמכם שיהרוג את עצמו אני
אדרוש הדם ההוא לנפשותיכם. 15
- שופך דם האדם באדם דמו ישפך. יש אומ' שהוא תוספת
ביאור אל מה שזכר. ואמ' כי מי שישפוך דם האדם סוף
שישפך דמו וזה הוא כמשמטי האל יתע'. או יהיה הפסוק
הזה טענה לבני נח שצום האל יתע' שיהרגו הרוצח. 20
- ואמרו באדם ר"ל שופך דם האדם בעבור דם האדם ששפך
ישפך דמו. או ר"ל שופך דם האדם במני אדם כלום'
במני עדים שיהיה הדבר נודע ואמתי דמו ישפך.
ורו"ל הוציאו מאמרו שופך האדם באדם שבן נח נהרג אף
על הנפלים שנ' האדם באדם. זה עובר בטעי אמו. 25
- 30

18. באילו. כך במ. נ. בזה. 23. מה. ס. מי.
27. פ. דמו ישפך. 29. ס. שכן. אף. ליתא במ.

- והנכון כי בעבור שאם' הכתו' ומיד האדם מיד איש אחיו
אדרוש את נפש האדם שהיינו מבינים ממנו שלא הותר
לאנשים להרוג את הרוצח רק. השם ית' הוא ידרוש דמו באר
בזה הפסוק שחייבים האנשים שהם מנהיגי הארץ להרוג
הרוצח וזה רצה באמרו שומך דם האדם באדם דמו ישפך.
כלום' לא תמתינו עד שידרוש האל ית' דמו רק באמצעות
אדם כלום' על ידי אדם ישפך דמו.
כי בצלם אלהים עשה את האדם. כלום' לכן צויתי שיהרג
הרוצח כי בצלם אלהים עשה את האדם וזה הרשע
שהרגו כביכול מיעט את הדמות. וסמך אל זה ואתם פרו
ורבו כלום' כוונתי שתפרו ותרבו לא שתהרגו איש את
רעהו ותמעטו. ואמרו כי בצלם אלהים ר"ל כי האדם
נברא בצלם אלהים מצד גופו המשכלת שהוא דומה לעצמים
הרוחניים. וכבר פירשנו זה הפסוק במאמר רחב בפסוק
נעשה אדם בצלמינו כדמותינו.
והחכם ר' שמואל אבן תבון כת' לא אם' הכתו' כי בצלם
אלהים נברא האדם אך כי בצלם אלהים ברא את האדם
כלום' כי בצלם אלהים ברא את האדם שלא תחשוב
כי בצלמו של עצמו בראו או בצלמו בראו שאם כן היה לו
לום' כי בצלמו ברא אלהים את האדם כלום' כי האלהים
בראו בצלמו. ומי' כי בצלם אלהים כי בצלם שהוא עלול
לאלהים או ממשרתי אלהים. והעניין שעשאו באחד משכליו
הנמרדים משרתיו עושי רצונו. כי האדם משאר הנבראים
הוא שהצרך בגתינת צורתו אל שכל נבדל לא שהספיק בה
מציאות היסודות והעורו' והסוג המתחדש בעזר השמש
ויתר הכוכבים כאשר יספיק בשאר. אך אחד מן השכלים
הוא נותן צורתו ומוציאו מן הכח אל המועל.
ותהיה הבי"ת במלת כי בצלם אלהים בי"ת העזר כבי"ת
יעשהו בשרד ובמחוגה יתארהו. ועניינו כי עם צלם
אלהים שהוא השכל הנמרד הידוע עשה האל יתע' את צורת

6. נ. ט. תמיתנו. 11. כוונתי. ליתא במ.

22. באחד. כך במ. נ. כאחד.

נפש האדם.

ואתם פרו ורבו. עניינו ואתם המכוון ממני הוא
שתפרו והרבו ותשרצו בארץ ותדבּו. גם אפשר שהיא ברכה
שהוסיף עוד לברכם שינית.

בראשית, ט, ח-יז.

5

ויאמר אלהים אל נח ואל בניו אתו. יש אומ' כי הדבור
בא אל נח בלבד. ואמרו ואל בניו אתו ר"ל שדבר להם על
ידי אביהם כי הם לא היו נביאים. ואפשר לפרש שזה
הדבור בא לנח ולבניו בשווה כדי להבטיחם שלא יהיה
עוד טבול. ומה שיורה על זה הוא אמרו ואל בניו אתו
כי מלת אתו מורה שהדבור היה גם אליהם. וכן אמרו
את בריתי אתכם ואת זרעכם אחריכם יורה זה גם כן.

10

ואני הנני מקים את בריתי אתכם. הו"ו אשר במלת ואני
מורה שעניין זאת הפרשה דבקה בעניינה עם הפרשה

15

שלמעלה ממנה. ועניין המאמר הוא אני צויתי אתכם
שלא תשפכו איש את דם אחיו כי כוונתי שתפרו ותדבּו
ואני לא אשפוך את דמכם ולא אשחית אתכם כאשר עשיתי
אל הדורות הראשונים. רק הנני שאקים את בריתי שכרתי
עמכם או אקיים שבועתי שנשבועתי לכם שלא אביא עוד
טבול ואם לא נזכר. או יאמ' ואני הנני שאכרות עמכם
ברית ואקיימהו. ולא עמכם בלבד רק גם עם זרעכם
שיבואו אחריכם ובאה מלת ואת זרעכם במקום עם.

20

ואת כל נפש החיה. עניינו ואקים בריתי גם כן עם כל
נפש חיה אשר אתכם בעוף ובבהמה ובכל חית הארץ אתכם.
הבי"ת במלת בעוף היא במקום מ"ם כלום ועם כל נפש
חיה שהיתה אתכם בתיבה או שהיא נמצאת עמכם מעוף
ומבהמה ומכל חית הארץ שהיתה עמכם מכל יוצאי התבה.

25

- לכל חית הארץ. כלל באחרונה ואמ' סוף דבר אקים את
בריתי לכל חית הארץ והוא כולל לכל חי מרגיש.
והקפוחי את בריתי אתכם ולא יכרת כל בשר עוד ממי
המבול. אחרי שהזכיר למעלה ואני הנני מקים את בריתי
באר מה הוא הברית שיקים להם. ואמ' כי הברית הוא שלא
5 יכרת כל בשר עוד ממי המבול. וכאלו אמ' במי המבול.
ומלת בשר ר"ל גוף והזכיר הגוף בשם בשר בעבור היות
הבשר מרגיש כי העצם לא ירגיש.
ולא יהיה עוד מבול. אע"פ שזכר שלא יכרת כל בשר
ממי המבול הוצרך לומר שלא יהיה עוד מבול. כי ממה
10 שזכר שלא יכרת כל בשר ממי המבול היינו מבינים שאם
יבוא מבול להבא ימלט/האל יתע' ויסבב סבות שלא יכרתו
במי המבול. לפיכך הוצרך לומר' שלא יהיה עוד מבול.
ועל זאת הברית נאמ' אשר נשבעתי מעבור מי נח עוד
15 על הארץ.
ויאמר אלהים זאת אות הברית. לא אמ' זה שאזכיר הוא
הברית שאכרות עמכם רק זה אות הברית. משמע שכרת השם
ית' הברית עמהם ואם לא נזכר. ואמ' אחר זה זה יהיה
לכם אות שהברית שכרתי עמכם אקים אותו. ואמרו
20 לדורות עולם ר"ל שזה הברית לא יהיה קיים לזמן קצוב
בלבד רק יהיה קיים בכל הדורות שיהיו לעולם.
את קשתי נתתי בענן. מידשו בו את קשתי אתן בענן
והוא יהיה לאות לקיים בריתי ביני ובין הארץ. ויהיה
נתתי עבר במקום עתיד כמו נתתי כסף הסדה. או יאמ' את
קשתי נתתי עתה בענן והוא יהיה מהיום אות ברית ביני
25 ובין הנמצאות אשר בארץ מבעלי חיים וצמח. ויש
אומ' את קשתי אשר נתתי כבר בענן יהיה אות ברית כמו
שנמרש למנים.
והיה בענני ענן על הארץ. בענני בא הגו'ן הראשון
30 קל והיה ראוי להדגש. עבור היותו מהבניין הדגוש על

משקל בדברי עמך.

וזכרתי את בריתי אשר ביני וביניכם. אמ' דרך משל
לשבר את האוזן כאלו יזכור האל ית' הברית שכרת עם
נח ובניו בראותו הקשת. או יהיה וזכרתי עניין בפני
עצמו והוא הבטחה שמבטיח אותם כי הברית שכרת עמהם.
יזכרנו תמיד זכירה רצומה ואין כוונת המאמ' שיוזכר
הברית בראותו הקשת. ובין כל גמס חיה בכל בשר.
עניינו מכל בשר או יאמ' ובין כל גמס מרגשת בכל גוף
שתהיה.

5

ולא יהיה עוד המים למבול. אמ' ולא יהיה ומשפטו
ולא יהיו. וכמוהו ויהי אנשים אשר היו סמאים. ועניין
הכתו' שאף אם ימסיר להבא ויהיה מטר סוחף לא יהיו
אותם המים רבים שיהיו לדמיון המבול לשחת כל בשר
ר"ל כל גוף כאשר היה בימי המבול.

10

והיתה הקשת בענן. ר"ל כשימסיר יהיה צורת קשת בענן.
וראיתיה לזכור ברית. על דעת המפרשים דברה תורה בלשון
בני אדם וכדי להבטיחם אמ' כשאראה הקשת אזכר הברית
שכרתי עמהם לעולם. ומפרשים והיתה הקשת בענן שיהיה
הקשת לעולם בענן. ואף בעת שלא נראהו אנחנו הקשת הוא
נמצא בענן והשם יתע' רואהו.

15

20

זאת אות הברית. מירשו המפרשים שאמרו זאת אות הברית
אמור על הקשת. ואמרו אשר הקימותי גומל על השבועה
כלום' זאת אות הברית וזאת השבועה אשר הקימותי.
גם נכון למרש זאת הקשת הוא אות וסימן לברית שכרתי
עמכם. ואמרו אשר הקימותי שב לאות הברית כלום' זה
הקשת הוא אות הברית אשר הקימותי זה האות להיות ביני
ובין כל בשר כלום' ובין כל בעל חיים מרגיש אשר על
הארץ.

25

ובעבור היות הקשת דבר טבעי נבוכו בזאת המרשה החכם
כי הדבר שהוא טבעי ויש להאמין שהיה נמצא מימות עולם

30

6

5. מ. לעצמו. 6. מ. הכוונת. 11. ולא. כך במ.
ליתא בנ. 12. שאף. מ. שאם. 19. הקשת (השנית)
ליתא במ.

- אִיךְ יֵאמֹר הַכְתוּבִי שִׁיחִיָּה אוֹת לִהְבֵּא וְאוֹת לֹא יִהְיֶה רֶק
 דְּבַר שִׁיחֻדְשֵׁהוּ הָאָדָם לִהְיוֹתוֹ אוֹת מִן הָעֵת שִׁיעֲשֶׂהוּ. וְכִתְבוּ
 קֶצֶת מִן הַחֲכָמִי בְּזֶה הַלְשׁוֹן. וְנִרְאָתָה הַקֶּשֶׁת בַּעֲנַן. אַחֲרֵי אֲצַא
 צְרִיכִים לַהּוֹדוֹת לַחֲכָמִי הַטֵּבֵעַ כִּי מִלֵּהֵם הַשֶּׁמֶשׁ תּוֹלֵד הַקֶּשֶׁת
 יֵשׁ לוֹמֵר כִּי הֵשֶׁם יִתְעַלֵּם חֹזֵק אוֹר הַשֶּׁמֶשׁ אַחֲרֵי הַמְּבֹול. וְלִכְּנִי
 הַתְּחִדֵּשׁ הַקֶּשֶׁת מֵאִזְ אַעֲיִם שֶׁלֹּא הִיָּה נִמְצָא לְשַׁעֲבֵרָה רֹאֵה כִּמְהָ
 לַחֲצִתְנוּ זֹאת הַקּוֹשִׁיָא וְנִנְזָל מִמֶּנָּה לִפְנֵי סְבִרְתָּם בַּדְּבָרִים לֹא
 יוֹעִילוּ וְלֹא יִצְּלוּ. וְאָמְרוּ עַל צִד הָרִמּוֹ אֵת קֶשְׁתִּי נִתְּתִי בַּעֲנַן
 בַּעֲבוּר שִׁמְסָקוֹ הַגִּשְׁמִיִּם בְּמֹזֶל קֶשֶׁת שִׁמְשָׁם בְּכִסְלִיו.
 וְאִשֶּׁר רָאִיתִי אֲנִי לַחֲדָשׁ בַּעֲנַיִין הַפִּרְשָׁה הַזֹּאת הוּא זֶה.
 יָדוּעַ כִּי הַקֶּשֶׁת הוּא מִלֵּהֵם הַשֶּׁמֶשׁ הַמְּצַטִּייר בַּעֲנַן וְצָרִיךְ לִהְיוֹת
 הָעֲנַן גֶּעֶרֶךְ וְאִזְ יִתְחַדֵּשׁ בּוֹ הַקֶּשֶׁת. כִּי אִם יִהְיֶה הָעֲנַן
 דָּק וְרָקִיק בִּיּוֹתֵר יִצְבְּרֵהוּ לֵהֵם הַשֶּׁמֶשׁ וְלֹא יִהְיֶה נַחֲקָק
 בּוֹ. וְאִם יִהְיֶה עָב בִּיּוֹתֵר אִזְ לֹא יִקְבַּל לֵהֵם הַשֶּׁמֶשׁ וְלֹא יִהְיֶה
 נַחֲקָק בּוֹ. וְלִכְּנִי הַקֶּשֶׁת יוֹרֵה לַעֲוֹלָם עַל הַפִּסָּק הַמִּסֵּר כִּי
 הָעָב נִשְׁאָר דָּק וְלֹא יִהְיֶה בּוֹ שִׁיעוֹר שִׁישְׁחִית הַיִּישׁוּב.
 וְנִרְאָוֹת הָאָדָם הַקֶּשֶׁת יָדַע כִּי הָעָב אֵין בּוֹ שִׁיעוֹר לַהֲשַׁחִית
 הָאָרֶץ כִּי הַמִּסֵּר יִפְסָק בְּקִרְוֹב.
 גַּם יָדוּעַ כִּי הַקֶּשֶׁת לֹא יִרְאֶה לַעֲוֹלָם רֶק נִכְחַ הַשֶּׁמֶשׁ מִמֶּשׁ.
 כִּי אִם יִהְיֶה הַשֶּׁמֶשׁ בְּמִזְרַח יִהְיֶה הַקֶּשֶׁת נִכְחֵהוּ בְּצִד מַעֲרֵב.
 וְאִם הַשֶּׁמֶשׁ יִהְיֶה בְּמַעֲרֵב הַקֶּשֶׁת יִהְיֶה נִכְחֵהוּ בְּמִזְרַח. וְאַחֲרֵי
 שֶׁהַקֶּשֶׁת יִהְיֶה מִלֵּהֵם הַשֶּׁמֶשׁ אִם יִהְיוּ הָעֲנַנִּים כּוֹלָלִים כָּל
 הָעוֹלָם שִׁיִּהְיֶה בָּהֶם שִׁיעוֹר הַשְּׁחָתָה לֹא יוּכַל לַהֲרֹאוֹת אִזְ
 קֶשֶׁת. כִּי אִם יִהְיֶה הַקֶּשֶׁת נִרְאֶה בְּמַעֲרֵב יוֹרֵה שְׂצֵד מִזְרַח
 הַנִּכְוָחִי לוֹ מִנּוּי מַעֲנָנִים עַד שֶׁלֵּהֵם הַשֶּׁמֶשׁ הָעוֹמֵד בְּמִזְרַח
 יוּכַל לַהֲחַקֵּק בְּמַעֲרֵב. וְכֵן אִם יִרְאֶה הַקֶּשֶׁת בְּמִזְרַח יוֹרֵה
 שְׂצֵד מַעֲרֵב בְּנִכְוָחִי לוֹ מִנּוּי מִן הָעֲנַנִּים עַד שֶׁלֵּהֵם הַשֶּׁמֶשׁ
 הָעוֹמֵד בְּמַעֲרֵב יוּכַל לַהֲחַקֵּק בְּמִזְרַח. וְלִפְנֵי זֶה בְּכָל עֵת
 שִׁירְאָה הַקֶּשֶׁת יָדוּעַ שֶׁהַצִּד הַנִּכְוָחִי לַקֶּשֶׁת הוּא בִּלְתִּי עֲנָנִים
 וְאֵין הָעֲנַנִּים כּוֹלָלִים כָּל הָעוֹלָם אִזְ שִׁיִּהְיֶה בּוֹ כּוֹדִי

14-15. וְאִם... בּוֹ. לִיתָא בִּמְ. 20. מ. בִּכְחוֹ.

21. מ. בִּכְחוֹ. 28. בְּכָל עֵת. מ. בַּעֲת.

- השחתה. ולזה הוא סימן מובהק לבני אדם שבכל עת
שיראו הקשת לא יכרת היישוב. ומי' את קשתי נתתי
בענן את קשתי אשר נתתי והטבעתי אותו להראות בענן
יהיה אות שלא יכרת כל בשר במי המבול.
- 5 ואחרי שהקשת יהיה לעולם נכוחי' לשמש לא יוכל להראות
רק בתחלת היום או בסוף היום בהיות השמש על האופן
המפריש בין הנראה ובין הנסתר מהארץ. ואז להט השמש
הרושם עגולה בענן נוכח השמש לא תראה מן העגולה
ההיא רק חלק ממנה והוא הקשת. והקשת אשר תראה הוא
10 החלק מן העגולה אשר יהיה על האופן המפריש. והחלק
הנסתר והוא תשלום העגולה הוא אז תחת האופן המפריש.
ובהיות השמש על הארץ מעלות ידועות בין בתחלת היום
בין בסוף היום לא יראה לנו הקשת כי אז יהיה תחת
האופן המפריש למטה מן הארץ נכוחי' לשמש.
- 15 ואמרו וראיתיה לזכור ברית עולם ר"ל וראיתי זאת
העצה וחשבתי שזה העניין מן הקשת יהיה סימן מובהק
לזכור הברית הנזכר לעולם. כי כל עוד שיראה הקשת
יהיה סימן מובהק לזכור הברית שאני זוכר הברית שכרתי
שלא יכרת כל בשר ממי המבול כי לא יהיה בעננים שעור
20 השחתה. ולפי זה אין לתמוה בעת שלא יראה הקשת בשאר
העתים חוץ מתחלת היום ותחלת הלילה כי אע"פ שלא
נראה אנחנו הקשת בקצת עתים יהיה הקשת נמצא אז נכוחי'
לשמש למטה מהאופן המפריש ולכן לא נראהו. זהו מה
שראיתי לחדש בפי' הפרשה הזאת.
- 25 ובמדרש רז"ל את קשתי נתתי בענן. לפי שנ' במראה הקשת
אשר יהיה בענן ביום הגשם וגו' הוא מראה דמות כבוד
י' כדי שידעו שיש שלום בעולם. משל למלך שכעס על
מדינה וכל ימי הכעס ~~על~~ נראה להם וכשהשלים עמהם
לא / מראה עצמו אליהם להודיעם שאיננו כעוס עליהם.
- 30 והחכם השמוי' ר' יהודה אחי כתב דבר זה לשונו. הקשת

5. מ. אל השמש. 7. המפריש. ליתא במ. מ. מן הארץ.

22. יהיה. ליתא במ.

שהוא אות הברית אשר נתן בינינו ובינו שלא יכרת עוד
 כל בשר המכוון בו ההקשה וההשואה המתחדשת מלהט שמש
 המציאות בענן ציור האלוה יתע' הנצחי וגזירתו הקדמונית.
 והיה בעננו ענן על הארץ ונראתה הקשת וההשואה המתוארת
 בענן הידוע והרמוז אליו יזכור הברית ולא יהיה עוד
 המים למבול.

5

בראשית, ט, יח-כט.

דקדוק הטלות

- ויחל. מועל נגזר מתחלה והוא מפעלי הכפל מהבניין הכבד
 הנוסף כמו ויסך בדלתים ים. וישת. בא בחסרון למ"ד
 המועל ומשפטו וישתה והוא עתיד מהבניין הקל.
 ויתגל. משפטו ויתגלה והוא עתיד מהבניין התפעל וכמוהו
 ואל יתעל בשריובו. בתוך אהלה. באה ה"א במלת
 אהלה תמורת ו"ו וכמהו את קול העם ברעה. כי מרעה
 אהרן. את השמלה. שרשו שמל והה"א לנקבה. על שכם.
 מלת שכם לא תתחבר. ומה שעל הכתף שהוא כנגד הצואר
 יקרא שכם כמו שאמ' כתמי משכמה תמול. וייקץ. שרשו
 יקץ והוא עתיד מהבניין הקל. למו. עניינו להם.
 והו"ו נוסף כו"ו תביאמו ותיטעמו. אמנם לא ימצא
 בחסרון הו"ו ובלא ה"א. יפת אלהים. משפטו יפתה
 והוא עתיד מהבניין הכבד הנוסף כמו ומלכים ירד
 שעניינו ירדה. ועניינו ירחיב. ותרגו' כי ירחיב ארץ
 יפתה. וכן ולמותה שמתיו לא תתערב עניינו לפרחיב פיהו.
 וחם הוא אבי כנען. הזכיר זה הכתו' לשתי סבות. האחת
 הוא שהזכיר אבי כנען לרמוז כי חם הוא אבי כנען
 שנדבר מאודותיו שקיללו נח כדי שנדע בן מי היה כנען.

10

15

20

25

- והשנית להודיע ששניהם היו רעים חם ובנו וכמעשה
 אבות יעשו בנים. ואתה רואה שהם ראה ערוות אביו ולא
 כסחו כמו שהיה ראוי שיעש'. רק מירסם הדבר והגידו
 לשני אחיו בחוץ כלומר בפרהסיא. והזכיר הכתוב שהיה
 אבי כנען ולא הזכיר שהיה אבי כוש ומצרים ופוט כי
 לא הזכיר כנען רק בעבור מה שיוזכיר שנתקלל כנען.
 ונכתבה/הפרשה להודיע כי הכנענים הם מקוללים וכן
 בנותיהם מימות נח. ולזה צוה אברהם לא תקח אשה לבני
 מבנות הכנעני. וכן אמרה רבקה אם לוקח יעקב אשה מבנות
 חת כאלה מבנות הארץ למה לי חיים. כי החתי והאמורי
 והאחרים כולם בני כנען הם. על כן יאמ' הכתוב ארץ
 כנען.
 ומאלה נפצה כל הארץ. ר"ל ומאלה השלשה נפוצו בני
 אדם בכל מקומות הארץ.
 ויחל נח איש האדמה ויטע כרם. אמ' ויחל בעבור היותו
 הוא המתחיל הראשון אשר נטע כרם בעולם. כי קודם זה
 היום היו נוטעים הגפנים נפרדים זה מזה כאלו יזדמן
 כשאר האילנות לאכול את פריהם לא לעשות מהם יין.
 והוא התחיל לנטוע הגפנים הרבה במקום אחד כדי לעשות
 מהם יין. והוא הנרצה באמרו ויטע כרם. ואמרו איש
 האדמה ר"ל שהיה יודע חכמת עבודת האדמה והוא חכמה
 גדולה. ורז"ל דרשו ויחל נח איש האדמה. שלש נזקקו
 לאדמה ונעשו תולין קין ונח ועוזיה. קין. וקין היה
 עובד אדמה. נח. ויחל נח איש האדמה. עוזיה. כי אוהב
 אדמה היה.
 וישת מן היין. אחז הכתוב דרך קצרה כי היה לו
 להודיע ויטע כרם ומן הענבים הוציא היין ואחר כך יאמ'
 וישת מן היין.
 וישכר. עניינו ששתה מן היין לשכרה ומתוך כך נשתכר
 ויצא מדעתו ויישן ובתוך שנתו נתגלה והוא היה שוכב

10. כאלה... חיים. פ. וגו'. 17. היום היו. ליתא בפ.

27. פ. יין.

- בתוך אהלה. והודיע הכתו' בתוך אהלו להודיע כי הוא
בראותו עצמו שכור גסתר בתוך אהלו כדי שלא יתבזה.
וכן עושים האנשים המקחים לא כאשר יעשו ההדיוטים
שמתבזים בעת שכרותם בשווקים וברחובות. ואולי הזכיר
בתוך אהלו בעבור שהביאו שכרותו ליטן. ואע"פ שלא נזכר
שיטן ידענו זה מאמרו וייקץ נח מיטנו. שעניינו שהקיץ
מן השינה אשר הביא עליו שתיית יינו. ואם לא ישן
יהיה אמרו וייקץ נח מיטנו משכרות יינו.
ופירסם הכתו' זה הגנות מנח כדי שיהיה תוכחה לבאים
אחריו שאם נח שהיה צדיק תמים והיה נביא גרם לו
השכרות מה שגרם ופירסמו הכתו' ונתקללו כנען ובניו
עד סוף כל הדורות על אחת כמה וכמה שיש לנו להזהר
משתייתו לשכרה.
- ובמדרש רז"ל בו ביום נטע הכרם ובו ביום נשתכר ובו
ביום נתבזה. כוונת המאמ' הוא כי מתחילת נטיעת הכרם
היתה כוונתו השכרות ולכן נענש וקרה לו מה שקרה.
והעניין כי כוונת הנטיעה לא היתה לדבר תועלת בלבד
רק ליהנות בעניין השתייה והשכרות. וזאת היתה הכוונה
באמרם ביום שנטע הכרם נשתכר כלום' כוון בו ההנאה
והשכרות. גם אפשר שיהיה כוונת המאמר כי אע"פ שמן
היום שנטע הכרם היתה לו תועלת ממושכה עד שהגיע
לשתות מן היין מכל מקום אחר שקרה לו מה שקרה מעניין
השכרות והביזיון היו בעליו הימים ההם כימים אחדים
ונראה אליו כי כרעע הגיעה מפלתו ומתאום בא אידו
וקדמוהו ימי עוני.
- וירא חם אבי כנען את ערוות אביו ויגד לשני אחיו
בחוץ. הגיד הכתו' כי חם בהיותו נכנס ויוצא אל
האוהל נזדמן שראה ערוות אביו. וכמו שהיה לו להכלם
ולהחריש ולהסתיר הדבר אף אם יאמרו אחר הוא לא כן
עשה רק שהלך והגיד הדבר ונתכוון להגיד לשני אחיו

9. פ. תוכחת. 13. פ. משתייהו. 14. פ. כרם.

24. פ. נרעע. 29. פ. יאמ' בו.

הדבר/

ולא הספיק לו שיאמ' הדבר לאחד מהם. ולא הניד/להם
 בסתר כאדם שהוא בוש להגיד דבר ערוה רק הניד הדבר
 להם בחוץ כלומ' במקום ספורסם לכל. ואמשר שאמרו
 ויתגל בתוך אהלה ר"ל באהל המיוחד לנח ולא היה
 לבניו ללכת באותו האוהל רק לדבר צורך. וחם ביודעו
 שכרות אביו אולי הלך באוהל נח לראות היאך יתנהג
 בעניין השכרות. והודיע הכתו' כי היה מתחקה על שרטי
 רגליו של אביו אולי יראה ממנו זנות. וחכתו' לא גילה
 שעשה חם דבר אחר רק שהגיד הדבר לשני אחיו בחוץ.
 אמנם אחרי שהגיד הכתו' וייקץ נח מיינו וידע את אשר
 עשה לו בנו הקטן יש להאמין כי מעשה אחר נעשה בו כמו
 שנפרש.

5

10

והודיע הכתו' דבר זה להודיע כמה יש לאדם להיזהר
 בכבוד אביו שהרי בעבור שחם לא נזהר בכבוד אביו
 נתקלל כנען בנו עד סוף כל הדורות וחלה בהם הקללה
 שזוהי התורה למחות את שמם מתחת השמים וארצם היתה
 לבני ישראל למורשה. וכדי שלא יבוא האדם להקל בקללה
 שיקללוהו הוריו והאנשים הידועים בחכמה ובקדושה
 ובחסידות כי הקללות ההם יחולו במקולל אע"פ שלא
 ידע כל אדם סבת חול הקללה במקולל ועדיין נזכיר זה.
 ויקח שם ויטת את השמלה. אמ' השמלה בה"א הידיעה
 אע"פ שכוננת המאמר הוא שלקחו שמלח אחת כפי מה
 שהודמן. וכן בא ויכו האחד את אחד. ויהי האחד ממיל
 את הקורה. שלא באו להודעה. והזכיר הכתו' כי שם ויטת
 כמו אנשים צדיקים כשמעם לקחו שמלה אחת. או ר"ל
 לקחו השמלה שראו בעין שכלם שתהיה ראוייה אל זה
 העניין. ושמו על שכם שניהם והלכו אל המקום שהיה
 שוכב שם אביו. ופניהם היו פונים אחורנית בעניין
 שכסו את ערוות אביהם. ופניהם היו תמיד פונים אל הצד
 האחר עד שכסוהו וערוות אביהם לא ראו. ורז"ל דרשו

15

20

25

30

שבשכר זה זכו בניהם לקבורה כשיהיה עניין גוג ומגוג.
ומי' אחורנית הפך הלוח האדם שכל תנועתו היא לפנים.
וייקץ נח מיינו. ר"ל משכרות יינו או משינת שכרות
יינו.

- 5 וידע את אשר עשה לו בנו הקטן. לא גלה הכתו' מה נעשה
לו. ולמי הנראה מן הכתו' העושה היה כנען כי חם ראה
ערוות אביו ולא כסהו כמו שעשו אחיו רק גלה הדבר.
ושמע כנען ולא נדע מה עשה כי הכתו' לא גלהו להפלגת
גנות המעשה ההוא. והעד שכנען היה העושה הוא שאמ'
10 הכתו' וידע את אשר עשה לו בנו הקטן וכנען היה הקטן
שבבני חם כמו שאמ' ובני חם כוש ומצרים ופוט וכנען.
והו"ו אשר במלת בנו הקטן שב אל חם הנזכר. ועל כן
קולל כנען כי איך יסבול הדעת שחם חטא ועשה הוא לאביו
מה שנעשה בו ונח יקלל בנו הקטן. ויש אומ' כי חם היה
15 הוא העושה וקלל נח בן בנו ולא בנו בעבור שהשם יתע'
ברך בניו. וקלל הקטן שבהם כדי שתחול הקללה בו ובכל
הבנים שיצאו ממנו ולכן לא רצה לקלל בנו ולא הבנים
הגדולים שלבנו שכבר הולידו. והמעשה אשר נעשה בו מי'
רז"ל. יש אומ' שסירסו ויש אומ' רבעו. וסמך לדבר ממה
20 שאמרו שסירסו הוא אמרו את ערוות אביו ויגד. וסירסו
ויגד מן גודו אילנא. והעניין שחתך ערוות אביו וזה
הוציאו בעבור שסמך הכתו' ערוות אביו למלת ויגד.
ויאמר ארור כנען. הנו"ן במלת כנען המוכה לאחור לרסו
סיהיה לאחור ולא לפנים לעולם. ועניינו ארור יהיה כנען.
25 או יאמ' כנען הארור יהיה עבד עבדים לאחיו. ואמרו
עבד עבדים עניינו עבד כאחד מן העבדים. ואלו היה עבד
העבדים היה עבד לעבדים. והעד קודש קדשים. בקודש
הקדשים. יהיה לאחיו. ר"ל לכוש למצרים ולפוט
שהם בני אביו. והגאון אמר כי ארור כנען עניינו ארור
30 אבי כנען.

אבי כנען.

ויאמר ג'רון יי אלהי שם. כלום' חייבים אנו להודות
לשם יתע' שהוא אלהי שם וממנו אשאל שהוא ישים כנען
עבד לו ולשם. והטעם שיכריחנו לעבוד את השם יתעלה.
והזכיר עם שם השם הנכבד והנורא באמרו אלהי שם בעבור
היותו גדול הטעלה ואין יפת כטוהו. ויש מפרשי' ויהי
כנען עבד למו שיהיה עבד לשם וליפת.

5

יפת אלהים ליפת. עניינו ירחיב האלהים את גבול יפת.
וישכון באהלי שם. ר"ל וישכון אלהים הנזכר באהלי
שם כי בפסוק שלמעלה מזה בירך השם יתע' ועתה ברך שם.
ויהי כנען עבד למו. ר"ל לשם וליפת וגם לאחיו. והנה
הוא עבד עולם כי מאלה נפצה כל הארץ.

10

ויש להאמין כי זה הטעשה היה שנים רבות אחר המבול
כי בני שם וחם ויפת כולם נולדו אחר המבול כמו
שיזכיר הכתו' לפנים.

15

בראשית י', א-ה

- בני גומר אשכנז ורימת ותוגרמה. כתוב בספר
 יוסף בן גוריון בני גומר הם סרנקים היושבים בארץ
 סרנקוס על נהר שיגנא. אשכנז הם ידועים. רימת
 הם בריטונים היושבים רימתניא על נהר לירא. 5
 ושופכים נהר שיגנא ולירא בים אוקיינוס הוא הים
 הגדול. תוגרמה הם עשר משפחות מהם כוזר ופיצגק
 ואלן ובולגר ובצבינא וטורקלי וכוז וזכוך ואונגר
 ותולמץ. כל אילו חונים בצפון ושמות ארצותם על
 שמות החונים על נהרי התל. אך אונגר ופיצגק חונים
 על הנהר הגדול הנקראי דנובי הוא דגניי. 10
 ובני יוון הם יונים היושבים בארץ נביא ומקדוניה.
 אלישה הם אלמניא היושבים בין הרי יוב וסבתימו.
 ומהם לונגוברדי אשר באו מעבר להרי יוב וסבתימו
 ויכבשו את איטליא וישבו בה עד היום הזה על נהרי 15
 פאו ותיציאו. ומהם בורגו/יא היושבים על נהר רודנו.
 ומהם בידריא היושבים על נהר ריגוס הסומך בים
 הגדול. ותיציאו ומאו שומכים בים ביניציאה.
 תרשיש. הם תרקיסאני באו עם מקדוניא בדת והם
 תרסוס. כתים. הם רומאני החונים בבקעת קנפניא 20
 על נהר טיביריא. דודנים. הם דניסקי היושבים
 בתוך לשונות ים אוקיינוס בארץ דנקרא ובאינריאח
 בתוך הים הגדול אשר נסבעו לבלתי יעברו לרומנים
 ויתחבאו בתוך גלי ים אוקיינוס. וגם סודאיא ובווטאי
 וסורבנין וליצנין ולוזמאן וכראבר וכיזמין מבני 25
 דודנים יחשבו והם חונים בים בגבול בולגאר עד

-
4. מ. שיגרא. 5. מ. ברטונים. 6. מ. סיגרא.
 8. מ. ובולגרי. וזכוז. 9. מ. וכולמץ. 11. מ. דנובי.
 13-14. מ. ושכתיאו. 14. מ. לונגוברדי.
 17. מ. בירריא. 18. מ. והוציאו. ויניציאה.
 22. מ. הנקרא אבאינדיאה. 23. מ. יענדו. 24. מ. מוראיא.
 26. מ. הגבול.

- בניצאיה על הים ומקם מושכים עד גבול שקטני עד
 הים הגדול הם הנקראים סקלאבי אך הם מתייחסים לבני
 דודנים. ומדי הם אירלוס היושבים בארץ גוריון.
 ותובל הם היושבים בארץ טוסקאנא על נהר מיסא.
 ומשך הם שקטני. ותירס הם רושי שקטני ואינוגלוסי
 היושבים על הים הגדול. ורוסי חוגים על נהר כירא
 ושומך בים גורגאן. עד הנה דברו יוסף בן גוריון.
 ורבינו שלמה ז"ל כתב ותירס זה פרס.
 מאלה בפרעו איז הגוים ר"ל מאלה האנשים הנזכרים ומורעם
 אשר קמו אחריהם נפרדו איז הגוים כלום נפרדו הגוים
 באיים בארצות שכל אחד מהם שכן בארץ אשר מלאו לבו
 לשבת בה.
 איש ללשונו בארצות בגויהם. עניינו וכל אחד מהם
 היה לו לשון בפני עצמו בארצות בגויהם.
 בראשית י, ו-יד.
 הוא החל. עבר מהבניין הכבוד הנוסף מפעלי הכפל
 ועניינו הוא התחיל להראות גבורה בעולם. ואמ' אחר
 זה הוא היה גבור ציד לפני יי. וציד הוא שם סן צוד.
 ועניינו הוא החל להראות גבורת בני האדם על החיות
 ואמר לפני יי פירשו בו שהיה בונה מזבחות ומעלה אותם
 החיות שהיה צוד לעולה לבורא יתע'. או יהיה באור
 לפני יי להגדיל מעלתו וגבורתו ולסיכך סמכה לאל
 יתע' כמו עיר גדולה לאלהים. צדקתן כהררי אל.
 שלהבת יה. ודומיהם. על כן יאמר כנפרוד גבור ציד
 1. מ. מושבים. 2. מ. למני. 3. מ. אינוגלוס.
 5. מ. שקטני. שוקטני. 6. על... חוגים. ליתא במ.
 7. מ. גורגאן. 8. ז"ל ליתא במ. 13. בארצותם. כך
 בנ. ובמ. אלא צריך להיות למשפחתם. 14. לצון.
 מ. לכוון. 15. צוד. מ. ציד.

לפני יי. ר"ל על כן יאמרו המושלים עוד היום
ברצותם להפליג גבורת איש זה הוא גבור כנמרוד שהיה
גבור ציד לפני יי וזה לאות כי משל היה גם בימי
משה.

ותהי ראשית ממלכתו בבל. ראשית שם מן ראש והיה
ראוי להיות ראשית על מסקל שארזת אלא שנחה האלף
ועניינו תחלת מלכותו היה בבבל. ובא בבל בחסרון
הבי"ת כדי שלא יתחברו ג' ביתין. וארץ ואכד
וכלנה. עניינו שהיה ראשית ממלכתו בבבל ובארץ
ובאכד ובכלנה שהם בארץ שנער והם שמות ערים.

מן הארץ ההיא יצא אשור. ר"ל מן הארץ ההיא יצא
איש אחד ששמו אשור והוא בנה את עיר נינוה ואת
רחובות עיר ואת כלח. ובנה גם כן את עיר רסן שהיא
בין נינוה ובין כלח היא העיר הגדולה. הקרוב אל
הדעת שאמרו היא העיר הגדולה זבק עם ויבן את נינוה
כי נינוה היתה עיר גדולה לאלהים מהלך שלשת ימים.
ואיננו רחוק להיותו זבק עם רסן או עם כלח.

ומצרים ילד את לודים ואת ענמים. ייראה שאילו הם
שמות משפחות או הם שמות מדינות ויהיה עניינו
ומצרים ילד המשפחות הנקראות לודים או האנשים
הסוכנים במדינות לוד הנקראים לודים וכן כולם ולכן
באו בלשון רבים כי שמות האנשים לא יתרבו.
ואת כסלותים אשר יצאו משם שלשתים. ר"ל שיצאו מבין
הפתרוסים והכסלוחים הנזכרים האומות הנקראות
שלשתים והוליד מצרים הנזכר גם האומות הנקראים
כפתורים.

5. פ. בבל וארץ. והיה. פ. והוא. 15. ויבן. פ. ויכו.

17. או עם. פ. ועם. 19. מדינות. ליתא במ.

20. פ. הנקראים. 21. לוד הנקראים. ליתא במ.

בראשית י, טו-כ.

וכנען ילד. הזכיר בני כנען בעבור סאדנותם היו
 לבני ישראל למורשה. ואחר גמורו משפחות הכנעני.
 אחרי שהזכיר בני כנען אמר ואחר גמורו כלום ואחר
 זה גמורו הנה והנה משפחות הכנעני וגת ישובו בארצותם
 והיה גבולה מצידון באכה נורה כלום אחד מתחומי
 ארצותיו היה מצידון בדרך שאתה בא ממנה לגור עד
 עזה בדרך שאתה בא בה לסדום ועמורה ואדמה וצבויים
 עד לשע. ומלת באכה אין הכ"ף נוספת כאשר חסבו
 רבים אך היא לנוכח היודע המקום. ואילו היתה נוספת
 לא היה אומר כן בכל המקרא בכ"ף נוספת.
 אלה בני חם למשפחותם ללמונותם בארצותם בגויהם ר"ל

5

10

בראשית י, כא-לב.

ולטם יולד גם הוא אבי כל בני עבר אחי יפת הגדול.
 אחר שהזכיר הכתוב יחס בני יפת ויחס בני חם חוזר
 להזכיר יחס שם ובניו כי הם המכוונים כדי להגיע
 אל אברהם אבינו ואז יביא ספורי הדורות הראשונים
 ויחשט ויזכיר עניין האבות. ואמרו ולטם יולד גם הוא
 ר"ל וגם לשם נולדו בניו והם אותם שיזכיר אחר זה
 הטעם באמרו בני חם עילם ואסור וארפכסד וגומ'.
 ואחרי שהזכיר שם הודיע מאדותיו ואמר ששם היה
 אבי כל בני עבר ועבר היה מבני בניו כמו שיזכיר
 ושלח ילד את עבר ונקראו העבריים על שמו. ונעבדו
 מעלת עבר ובניו שיצאו מהם האבות אמר אבי כל
 בני עבר כלום אביהם שלטפחה המיוחסת הנקראי
 אנשיה בני עבר. והאל יתע נקרא אלהי העבריים
 למעלתם.

15

20

25

12. ר"ל. כאן דווח של חמש שורות בכ"י נ. ודווח
 של חמש שורות בכ"י מ.

- אחי יפת הגדול. הזכיר אחי יפת בעבור שהיה יפת
טוב והקדים הכתוב שם ליפת אע"פ שיפת היה גדול
ממנו בשנים בעבור מעלתו שלשם. וכן אמרו רז"ל שיפת
היה גדול בשנים משם. והעד על זה שלא היה שם הגדול
בשנים הוא שאמ"ר הכתוב כי נח היה בן חמש מאות
שנה כשהחל להוליד. ובשנת שש מאות שנה לנח בא
המבול. ובצאת נח מהתיבה אם היה שם הגדול בשנים
היה אז שם בן מאת שנה ושנה אחת. וסנתיים אחר המבול
היה שם בן מאת שנה ושלש שנים. והנה טעמנו שהכתוב
הזכיר כי שם הוליד את ארפכשד שנתיים אחר המבול
והיה בן מאת שנה. וזה אות כי לא נולד הוא בשנת
חמש מאות לנח רק בשנת חמש מאות ושלש שנים.
בני שם עילם ואשור וארפכשד ולוד וארם ובני ארם
וגו'. לא הזכיר הכתוב בני עילם גם לא הזכיר
בני אשור והזכיר בני ארם קודם הזכירו בני ארפכשד.
והכוונה היא כי הכתוב לא הזכיר מן הדורות הראסונים
רק אותם שהוצרך להזכיר בעבור האבות ואותם
שנתקרבו עמהם. ולכן הזכיר ארם ויחסו בעבור שהיו
משם האבות ר"ל ארם נהריים. והזכיר בני ארם בקצרה
והניחם והזכירם קודם ארפכשד כדי להזכיר בארוכה
בני ארפכשד שממנו נשתלשלו הדורות עד אברהם.
ולעבר יולד שני בנים. ענייננו יולדו שני בנים.
שם האחד פלג כי בימיו נפלגה הארץ. ייראה לסי
פשוטי המקראות שקראו שמו פלג בעת הולדו בעבור
שאו כשנולד נפלגה הארץ. ולדעת המפרשים כי בסוף
ימיו נפלגה הארץ נקרא פלג ביום שנאסף מפני שכן
היום שמת פלג היו האנשים החצי ממה שהיו נהוגים
לחיות עד אז. וזה הוא פי' נפלגה הארץ כי שם
היה ת"ק שנה אחר המבול וארפכשד תל"ח שנים ושלח
תל"ג ועבר תס"ד. והנה ימי פלג רל"ט שהם חצי
ימות אבותיו. גם רעו בנו חי כמספר שני פלג.

גם שרוב חי קרוב מהם. וזה הכלל אין אחר פלג מי
שחיה רל"ט שנים כמו פלג כי אם בנו לבדו. ועל
דעת רז"ל אמרו במלגה הארץ ר"ל עניין דור המלגה
שנתבלבלו הלשונות ונמוצו מן הבקעה ונתפלגו בכל
העולם. ואמרו כי בימיו ר"ל בסוף ימיו ואמרו רז"ל
עבר נביא היה שקרא שם בנו על שם העתיד.

5

ושנינו בסדר עולם שבסוף ימיו נתפלגו טאם האמר
בתחלת ימיו הרי יקטן אהיו צעיר מטנו והוליד
משפחות קודם לכן שנ' ויקטן ילד ואחריו ויהי
כל הארץ שפה אחת. ואם תאמ' באמצע ימיו לא בא
הכתו' לסתום אלא לפרש ולמדת שבשנת מות פלג נתפלגו.
ויהי מושבם ממשא באכה ספרה הר הקדם. עניינו
שהיתה ישיבתם מתחלת מן המקו' הנקרא משא העומד
בדרך כשאתה בא אל המקום ספר עד הר הקדם. והוא
מקום ידוע שנקרא בו בעבור היות אותו ההר לצד מזרח.
אלה בני שם למשפחותם ללשונותם בארצותם בגויהם.
ר"ל אלה הנזכרים הם בני שם וחלוק משפחותיהם
ולשונותם כי היו חלוקים משפחותיו גם בלשון. והיו
להם ארצות חלוקות כפי גויהם כלומר כפי העמים
שיצאו מהם.

10

15

20

אלה משפחות בני נח לתולדותם בגויהם. אחרי
שהזכיר בני יפת ובני חם ובני שם אמ' כל אילו
הנזכרים הם משפחות בני נח לתולדותם כלומר וזכרון
תולדותם והגוים אשר יצאו מהם ומאלה הנזכרים נפרדו
איי הגוים כלומר נפרדו הגוים באיים אשר בארץ
אחר המבול.

25

6

21. בגויהם. פ. וגו'. 25. כלומר נפרדו הגוים.
ליתא כפ.

NOTES ON THE HEBREW TEXTPage 41

3. Cf. IE.

6-13 IE. Notice how I. omits the ~~pejorative~~ pejorative expressions found in his source.

8. Deut. XXV, 4; Ex. XII, 15.

13-15. KSS. p. 175 E.V. ~~7x7~~.

15f. IE.

19. On this definition of ~~אז~~ cf. H., and, later, Judah of Toledo.

22. Obviously God ceased work just before the beginning of the seventh day. Otherwise, the implication would be that He worked, however little, on the seventh day itself. Cf. B.

28-page 42, line 24. A quotation from MN I, 67. I give below the significant variants:

אז MN has ~~אז~~ ~~אז~~

Page 42

1. ~~אז~~ MN has ~~אז~~

2. ~~אז~~ MN has ~~אז~~

4. Job XXXII, 1.

6. ~~אז~~ MN has ~~אז~~ I Sam. ~~xxxv~~, 9.

7. ~~אז~~ MN adds ~~אז~~

11. ~~אז~~ MN has ~~אז~~

14. ~~אז~~ MN has ~~אז~~

17. ~~אז~~ LN has ~~אז~~

20 ~~אז~~ MN has ~~אז~~

~~אז~~ MN has ~~אז~~

21. ~~אז~~ MN omits.

24. ~~אז~~ MN omits.

25 - page 43, line 4. An extract from the

Midrash ha-Hochmah of Judah ben Solomon ha-Cohen of Toledo. I have compared this with a ms of the work in the Bodleian Library, Oxford (Mich. 551), fol. 130r, and give the major variants below.

27 גן ... חיד Bodl. ms. has simply גן

29. On this strict affinity between heaven and earth see B.

Page 43

1ff. The earth's seven metals correspond to the seven "planets", as follows: gold/sun; silver/moon; iron/Mars; tin/Jupiter; bronze/Venus; lead/Saturn; quicksilver (mercury)/Mercury.

4. After חוקי Bodl. ms. has חוקי חסדים

5f. הנה היא אוסר טוב So IE and KC.

16f. IE.

18ff. Here follows an astrological explanation of the commandment to observe the Sabbath. The two planets most harmful to man are Saturn and Mars and, of all the days in the week, Saturday is the only one on which both Saturn and Mars have a baleful influence. Therefore, he who transgresses the Sabbath is sure to suffer dire consequences. There is little doubt that I. has extracted this idea from another source, but I have not been able to trace it.

24 - page 44, line 8. A quotation from IE on Ex. XX, 14.

24. חוקי חסדים i.e. astrologers. Star-seers, or astronomers are called חוקי חסדים. See JE Vol. II, p. 243 s.v. Astrology.

Page 44

1-3. שגמוח . . . Not in IE.

31f. IE has ויהי לא מחצא בכל ימי האבוע לילה יום זה אחר זה
שימשלו אלו את החזיקים הם יק ביום הזה על בן אין ואי

21. Gen. XVIII, 7.

24. The IE quotation in the printed edd. con-
cludes at the end of line 25.

26-28. KSS p. 281 s.v. עש .

28. KSS has העולם for האוק .

27ff. I. here repeats the view that Gen. I,4 begins a description of the details of creation which had been mentioned only generally in Gen. I,1-II,3. R mentions this view in his comment on verse 8.

Page 46

line 11ff. The distinction between אין and אין is found frequently among Jewish medieval philosophers, the latter term being reserved for creatio ex nihilo. See MN II,30: הוא עליו ברא שיהא אין
הוא אין.

18. On the identification of Judah Toleitoli see the Introduction. These lines (19-21) are found in Bod.Mn. Mich. 551, fol.130a. On his view that the world was created from primal matter, see the further quotation from him on page 122, and T. p.98.

24ff. I. first gives briefly the three interpretations of the order of rainfall and plant-growth, and then proceeds to elaborate each in turn, the first beginning with page 47, line 11; the second with page 51, line 18; and the third with page 52, line 14.

Page 47

line 11ff. This is the view of R(ad loc.) and of IE and N (on I,11). The latter both say that on the third day God created the potentiality of growth.

21. See R.

23ff. The creation of man from the four elements, of which earth was the chief, is mentioned again on page 51, lines 14-17. Cf. KC: אין
אין.

In his comment on Gen. XVIII, 27, I., expanding a note of IE, says ואני צמח ואמר לא חשב להזכיר שאם היסודות רק צמח וצמח העפר וגוא העפר בעבור ה"א יסוד הגוף והם העצמות כן הוצרכו.
See also M. Hilchoth Yesode ha-Torah, IV, 4.

Page 48.

4. ג'ל' הארץ "The best part of the earth".
cf. Ps. XII, 7 and I's comment ארץ פ'ט' והגבוה, ארץ העפר.
(De Rossi: R. Immanuelis F. Solomonis Scholia in selecta loca Psalmorum... Latine vertit J. B. de Rossi. Parma 1806., page 7). See, however, Steinschneider: Hebräische Bibliographie IV (1861) page 83.

7ff. Cf. KC: לא הצמיח האלה בן אילן סרק אלא עצ הק' הן עצו
האדם שהם חשונים לטוב מכל גאלי אצלהם והוא שאמר נחמד למכא...
1877. See page 54, 29ff.

19-21. See R. N also interprets ג'ל' הארץ as quoting the Targum.

21. הארץ לא תצמיח. i.e. the opinion that there was no plant-growth until the earth had been watered.

22-28. Based on LH II, 30. However, the sentence in line 24 is taken almost verbatim from IE on v. 6.

29. BR XIII, 1. This paragraph is a slightly condensed quotation from MYM Ch I, page 6. Cf. also pp. 152ff of the same work. KC also quotes this midrash.

Page 49

1. See BR ibid. On the natural place of the four elements, see M. Hilchoth Yesode ha-Torah IV and I. on Gen. I, 6 (T pages 73-77). On the rabbinic views concerning the origin of rain, see the sources cited in G Vol V, p. 92, note 52.

12. The last clause is added by I.

14. See page 47, lines 23ff, and note thereon.

17ff. The distinction between נפש as being the "sensible" soul, which all living creatures have in common, and נשמה, as being the intellectual soul, which belongs to man alone, is found also in N (ad loc.). N also mentions the view that the נפש refers to the vital principle alone, common to both man and beast. An earlier combination of these two views is attempted by R:
 בנפשו וחייה נקרא נפש חיה אף כי נשמה נקראת נפש חיה
 The Targum Onkelos interprets נשמה as the intellectual soul (נשמה חיה).

The implication that man's possessing נשמה involves him with reward and punishment which play no part in the animal world, is not found in other commentators. It should be borne in mind, however, that with I. reward and punishment themselves are closely bound up with the intellectual and not with the physical aspects of man. The original idea may go back to BR XIV, 8, quoted and expanded by R:
 ויצא אדם מן הגן וישב עיר וישב כפר וישב גליל וישב סודא וישב ארץ ישראל
 28ff. The creation of man's soul is the

direct work of God without intermediaries. This is stressed by N. IE comments on ויצא אדם מן הגן, referring perhaps to the creation of the body alone. He does not, however, go on to say that the creation of the soul was effected without celestial influence.

The interpretation of נשמה as being the intellectual soul, related to man alone, would regard it as the third of the three degrees of the soul in Aristotelian philosophy, the other two being the animal and the vegetative. If it

were interpreted as the vital principle common to both man and beast it would represent the third in the three Aristotelian categories of existent beings, the other two being the vegetative and the inanimate.

Page 50

2. IB. cf. KC ad loc: נאמנו ב"ח שמהם נוצרים והולכים על רגליהם כבה הנפש התייה הנך לצאם בן הוא הלך על רגליו אשר שבת בו האל הם ח"ם לא נולדו והמקור שנוצרו אחרי כן.
KC then gives a biological reason for this.

4. BR IV, 7.

6. TB Hullin 60a. Lines 6-10 are a quotation from MH II, 30, but I. gives M's interpretation of the rabbinic statement phrase by phrase. Man was created in his full physical and intellectual maturity, and in the most glorious form. See G Vol V, p.78, note 21.

10. Ezek. XX, 6 and 15.

12. The syntax is not clear, and the text may not be perfect. Point תעשה ("made by a sage"). The following may perhaps be construed as אשני יבול לבנה (אשני יבול לבנה). However, the expression אשני יבול לבנה for אשני יבול לבנה is unparalleled.

16ff. The first man was perfect in physical form, in moral conduct, in human intellectual power, and in divine (prophetic) ability. According to this interpretation, Adam, unlike the other prophets, who, according to Maimonidean theory, were proficient in the physical and metaphysical sciences before attaining a prophetic rank, was created already endowed with both rational and prophetic powers. It is not clear what the distinction is here between the soul (נפש) and the intellect (דעת).

20. Vayikra Rabbah XX, 2. For other references see G V 1. V, p.80, note 24.

22. For this meaning of אֵלֶּיךָ (end, conclusion), see Devarim Rabbah III, 1 (אֵלֶּיךָ שָׁבוּ בְּעֵצָה אֶחָדָה), and III, 2 (עַל אֲנֵיכֶם לִשְׁמֹרֶת עַל הַלֵּב אֶת הַלֵּב אֶת הַלֵּב). Here the meaning is extended to that of "goal, purpose". The goal of man is to be the master of time. He is to explain time, and time's originator (i.e. God - line 26). When he achieves the goal of emerging from human potentiality to divine actuality he will be above time i.e. he will achieve immortality.

On Gen. XV, 5 I. quotes the Midrash concerning Abraham that God removed him from the sphere of the world and elevated him above the stars. The term הַבְּטָחָה implies looking downwards (upon the stars). וְהָיָה נִכְבָּד כִּי הָיָה לְפָנָיו שִׁבְעִים וָחָד וְהָיָה שְׂנוּר וְהָיָה בְּעֵצָה אֶחָדָה כִּי הָיָה עִ"ה עַל חֲסִידָיו וְעַל קְדוּשָׁתוֹ נִגְעָלָה וְהָיָה לְפָנָיו מִן הַלֵּב וְהָיָה הַלֵּב שְׂנוּר וְהָיָה לְפָנָיו מִן הַלֵּב כִּי הָיָה עִ"ה עַל חֲסִידָיו וְעַל קְדוּשָׁתוֹ נִגְעָלָה וְהָיָה לְפָנָיו מִן הַלֵּב
This particular interpretation is also connected with the impotence of celestial powers over Abraham (expanded later by I. on Gen. XV, 8). See also I. on Gen. I, 1 (T page 51): The pious are "above the sun, and see the paths of time below them." Cf. I. Comm. to Habakkuk III, 2 (BM Add. 24896 fol. 421b.): הָיָה הָאִשָּׁר שְׂנוּר כְּעֵד בְּאֶחָדָה הָיָה אֵלֶּיךָ לֹא חֲסִידָיו וְעַל קְדוּשָׁתוֹ נִגְעָלָה וְהָיָה לְפָנָיו מִן הַלֵּב
And see I.'s eulogy of Judith Romano (Mahb. XII, 255): וְהָיָה עִ"ה עַל חֲסִידָיו וְעַל קְדוּשָׁתוֹ נִגְעָלָה וְהָיָה לְפָנָיו מִן הַלֵּב

The phrase הַלֵּב הַשְּׂנוּר, "the world of the spirit", is rabbinic (Kohleth Rabbah I, 4 and was coined in opposition to הַלֵּב הַשְּׂנוּר in Ecclesiastes passim, the world of corruptible matter. For a clear exposition of this see the first page of the

Preface to MT. One might conjecture that the two phrases became equivalent to the Latin "sub specie eternitatis" and "sub specie temporis".

Page 51

6. Gen. XLIX, 20.

7. Both R and N interpret "the east side of Eden". IE says "on the eastern side" which may imply the eastern side of the world.

18. See page 46, lines 24ff.

21. This interpretation holds that $\Delta\gamma\delta$ = "before, already". It is this meaning which is specifically rejected by R.

27. Ps. XLI, 5, on which see IE.

29 The negative $\chi\delta$ of the preceding verse is presumed to apply also to this verse. This interpretation is quoted by KC in the name of Seadia: $\Delta\gamma\delta \text{ } \alpha\iota\gamma\alpha\gamma \text{ } \gamma\alpha\gamma \text{ } \rho\alpha \text{ } \alpha\gamma\gamma\alpha \text{ } \chi\delta$. See also KSS, p.12, s.v. $\gamma\alpha$.

Page 52

11. This interpretation of $\Delta\gamma\delta$ is given by KC quoting BR XV. I. does not mention the view (included by KC) that Eden was one of the things created by God before the creation of the world. (See Lidraah Tehillim XC, 391, and BR XV, 4). The accepted rabbinic view, however, is that the Garden of Eden was created on the third day, and man on the sixth.

26. IE also says that $\gamma\delta$ means $\gamma\delta \text{ } \alpha\gamma$, i.e. on the third day. N emphasizes the point that the Garden of Eden was created separately, before and unconnected with the growth of plant-life elsewhere.

Page 53

2. Is. LXI, 3.

3-Page 54, line 22. This is a literal translation of Aquinas: Summa, Prima Pars, Quæstio 97, Articulus 4; Utrum homo in statu innocentie per lignum vite immortalitatem consecutus fuisset. (See S, page 31, note 68). It is not clear who is the author of the translation into Hebrew. It is possible that Judah Romano was responsible; but this passage does not occur among the many that he translated from Christian scholastic sources, and that are known to us. Here follows the Latin original:

1. Videtur quod lignum vite non poterat esse cause immortalitatis. Nihil enim potest agere ultra suam speciem, effectus enim non excedit causam. Sed lignum vite erat corruptibile; alioquin non potuisset in nutrimentum assumi; quia alimentum convertitur in substantiam nutriti... Ergo lignum vite incorruptibilitatem, seu immortalitatem conferre non poterat.

2. Præterea, effectus qui causantur a virtutibus plantarum et aliarum naturalium rerum, sunt naturales. Si ergo lignum vite immortalitatem causasset, fuisset illa immortalitas naturalis.

(3. Præterea, hoc videtur redire in fabulas antiquorum qui dixerunt quod dii, qui comedebant de quodam cibo, facti sunt immortales, quos irridet Philosophus in 3 Metaph., text 14 - this section omitted by I.)

Sed contra est quod dicitur Gen. III, 22: Ne forte mittat manum suam, et sumat de ligno vite, et comedat, et vivit in æternum.

Respondedo dicendum quod lignum vitae quodam modo immortalitatem causabat, non autem simpliciter. Ad cuius evidentiam considerandum est quod duo remedia ad conservationem vitae habebat homo in primo statu, contra duos defectus. Primus enim defectus est deperditio humiditatis per actionem caloris naturalis, qui est animae instrumentum; et contra hunc defectum subveniebatur homini per esum aliorum lignorum paradisi, sicut et nunc subvenitur nobis per cibos quos sumimus. Secundus autem defectus est, quia, ut Philosophus dicit, 1 de Generat., text. 34 et 39, illud quod generatur ex aliquo extraneo, adjunctum ei quod prius erat, humido praesistenti, imminuit virtutem activam speciei; sicut aquo adjuncta vino, primo quidem convertitur in saporem vini; sed secundum quod magis, et minus additur, diminuit vini fortitudinem; et tandem vinum fit aquosum. Sic speciei est adeo fortis quod potest convertere de alimento non solum quod sufficit ad restorationem deperditi, sed etiam quod sufficit ad augmentum; postmodum vero quod eggeneratur, non sufficit ad augmentum, sed solum ad restorationem deperditi; tandem vero in statu senectutis nec ad hoc sufficit; unde sequitur decrementum, et finaliter dissolutio corporis. Et contra hunc defectum subveniebatur homini per lignum vitae. Habebat enim virtutem fortificandi virtutem speciei contra debilitatem provenientem ex admixtione extranei. (Here follows a quotation from Augustinus, omitted by I.) Non tamen simpliciter immortalitatem causabat, quia neque virtus quae inerat animae ad conservandum corpus, causabatur ex ligno vitae;

neque etiam poterat immortalitas dispositionem corpori praestare, ut nunquam dissolvi posset; quod ex hoc patet, quia virtus cujuscunque corporis est finita. Unde non poterat virtus ligni vitae ad hoc se extendere ut caret corpori virtutem durandi tempore infinito, sed usque ad determinatum tempus. Manifestum est enim quod quanto aliqua virtus est major, tanto imprimit durabiliorem effectum. Unde cum virtus ligni vitae esset finita, semel sumptum praeservabat a corruptione usque ad determinatum tempus; quo finito, vel homo translatus fuisset ad spiritualem vitam, vel indiguisset iterum sumere de ligno vitae.

(Note how the final sentence is changed in I.)

It is worth noting that N on II, 17 rejects the naturalistic view that because man was created from the four elements and therefore subject to decay he could never have been intended by God to be physically immortal. This to N implies a limitation on God's power. IE, however, on III, 6 (end) draws the distinction between spiritual immortality and physical mortality. For him *orw?* (III, 12) means "many years" and not "eternally". Neither deals with the fundamental problem treated here - how an object subject to decay (the tree) can itself confer immortality. However, a commentary attributed to Nathan Ben Samuel ibn Tibbon does approach the matter in this way, and its relationship to Aquinas and to Immanuel needs further investigation. (BM Add. 19777, fol. 6a - Margoliouth I, No. 215, p. 160. Dated tentatively 1226, but De Rossi dates it 1307).

Page 54

29ff. Here follows the philosophical/allegorical explanation. See Translation I

Page 55

3f. The construction is obscure, but the translation given probably reflects I.'s meaning. We should expect: *וְהָיָה עֵץ חַיִּים לְפָנֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ*

12ff. BR XV, 8(end). This is also quoted by KC on III, 7. See also a repetition on Page 67, line 25, where MN II, 30 is quoted. See Nunk: "Guide des Égarés" II, 252, note 2. There is a further quotation on Page 78, line 23.

24ff. It is clear that I. here refers to the equation of the Tree of Life with Torah or Wisdom, which was a common concept in both rabbinic and philosophical thought. Therefore, not only does partaking of the Tree of Life confer life, but the Tree itself is intellectual or spiritual life. See Page 56, lines 16f.

28. *וְהָיָה עֵץ חַיִּים* . *וְהָיָה* is an accidental quantity. *וְהָיָה* is something positive that may be acquired. It is opposed to *וְהָיָה*. See Kletzkin III, 287f., and Ben Yehudah s.v. *וְהָיָה* section 7, in Vol. IX, p. 4596.

29. Prov. XXIV, 13f.

Page 56

2ff. There are two reasons why the Tree of Knowledge of Good and Evil cannot be called the Tree of Death: 1) because it is something positive that may be acquired, whereas death is complete negation, an "absence"; 2) because it confers,

according to Maimonidean interpretation, perception of material, sensible objects, which leads to (spiritual, intellectual) death, but which in itself is not death. See later lines 28ff.

14. i.e. the continual preoccupation with the perception of material things prevents one from perceiving the spiritual. This is also the implication of Anatoli's note that Adam was commanded not to make of the fruit of the Tree of Knowledge his regular diet (אדם לא יאכל מכל פרי עץ הדעת) - see Page 57, line 2. But some eating of the Tree of Knowledge is essential for social and political purposes (Page 56 line 28). This is clearly relevant to I.'s view that the Tree of Knowledge cannot be called the Tree of Death.

18ff. MT 142af. The quotation continues until Page 57, line 13.

20. TB Hagigah 14b.

23. למה הוציא. MT למה הוציא.

Page 57

7. But see Page 102, lines 20ff.

10. After אדם לא יאכל מכל פרי עץ הדעת MT has אדם לא יאכל מכל פרי עץ הדעת. After אדם לא יאכל מכל פרי עץ הדעת MT continues אדם לא יאכל מכל פרי עץ הדעת.

12. והוא הוציא אדם. A reference to Jacob's ladder which in contemporary Jewish philosophical thought was an image of man's intellectual ascent from a perception of material things to a contemplation of the divine truth. This is explained at length by I. in his commentary to Gen. XXVIII, 12. Jacob Anatoli notes that both the ladder and the trees in the garden have their beginning in the earth (the material sphere).

16f. Cf. IE.

17f KSS p. 301 s.v. אביו quoted in the name of his father. For אביו see Father I, 3; VI, 9; and Dan. I, 3.

20-22. IE slightly expanded. The comment is based on the use of the present participial form of the verb.

25ff. The members of the Maimonidean school of exposition attempted frequently to forestall criticism by stating that the Torah was to be believed literally, despite the fact that there were hidden philosophical and metaphysical meanings. It is interesting to note, however, that in this particular case, I. does not concern himself with the natural identification of the rivers, as do IE (at length), R, and N (here, and on III, 22). IE on III, 24 also makes the point that the Creation Story has a literal as well as a philosophical meaning.

Page 59

14f. Gen. XXV, 18.

19. The constellations of the stars and the positions of the planets were thought to have a direct influence on the material composition (ארכ) of the earth. I. seems ^{by} implication to refute an opinion that precious metals and stones were stored there by unnatural means.

25ff. MT 142b. This is a direct continuation of the section quoted by I. on Pages 156+ . The quotation actually begins והנה כי הוא הטעם השלישי and ends on Page 60, line 1.

26. The Active Intellect bestows on man the basic premisses of all scientific truth.

29. I. here omits a quotation in MT from BR XVI,1.

30. The three sciences in ascending order of importance are mathematics, physics, and metaphysics. The fourth is of a different genre: political or ethical science, i.e. the practical affairs of men regulated by the commandments of the Torah. Cf. MN I, 34. In MT 12a the three stories of Noah's ark are seen as symbolic of the three sciences. According to both Alfarabi and Avicenna logic was a propaedeutic to the first three. On the whole subject see H.A. Wolfson: The Classification of Science in Medieval Jewish Philosophy in HUC Jubilee Volume, 1925, pp. 263-315, and his Note on Maimonides' Classification of the Sciences in JQR (N.S.) XXVI (1936) pp. 369-377. On Alfarabi's and Avicenna's classification see Coplestone: History of Philosophy, 1950, Vol. II (medieval) pp. 189 and 191.

Page 60

2ff. From JR EM Add 27033 fol. 23b. See S p. 38, note 81. This is part of Romano's interpretation of the Ma'aseh Bereshith, but he does not specifically cite here the four rivers. The following translation may be offered: The four rivers are an allusion to the degrees of knowledge which the separate intelligences bestows, which, together with the faculty of preparation, make four, i.e. the perception of the simple, the perception of the complex, and the perception of the deductions which may be made by the power of logic (lit. premisses).

6 6ff. In this interpretation of Ezekiel's vision and its connection with the four rivers of Eden, I. gives but one of the many views of the Ma'aseh Merkabeh current in his time. He deals with it again at length in parallel xv with his discussion of Jacob's ladder, also quoting there the views of Samuel ibn Tibbon; and he cites it also in his interpretation of God's covenant with Abraham "between the pieces". M's treatment of the subject in MN Part III is well-known. See also MT 65b and 117bff. A treatise by JR on Ezekiel's vision is attested by Zunz in Geiger's *Wissenschaftliche Zeitschrift* II pp. 321-30.

The subject needs special detailed treatment. But it may be said in general terms that there are two main fields of interpretation. The first sees Ezekiel's vision as an allegory of the physical and metaphysical nature of the universe; the second interprets it as an allegory of the stages in man's intellectual perception of God. I. in various places in his Commentaries deals with both these aspects, and enters into subtle variations of each one.

In this particular interpretation, "the one Wheel on the ground by the Hayyoth" (Ezek. I, 15) represents primal matter. There is one underlying matter for each of the four elements. See I. on Gen. I, 6 in T p. 73f.) The four wheels represent the four elements. The first two, fire and air, move with a circular motion; the third, water, moves, but not with a circular motion; the fourth, earth, does not move at all. (Cf. a note ascribed to Ibn Tibbon in BM Add 26500 fol. 7b - *Margoliouth* I, No. 236:

אם תאמר כי אין, והוא כי יסוד האש והאוויר הם סובבים והמים והאדמה הם יסודות יחידים. והוא כי יסוד האש והאוויר הם יסודות יחידים. והוא כי יסוד האש והאוויר הם יסודות יחידים.

ואמר לא הולך דא סובב נהיה לטובן יהוה בשבטו במלכות יהוה האריך.

In theoretical terms, the fourth element is the lowest in the hierarchy,²³ is surrounded by the other three. In natural terms, it is surrounded completely by the first two, fire and air, but only partially by the third, water, i.e. the sea. (On the important theological problem raised by this difference between theory and reality, see Vajda on the MYM in the Journal of Jewish Studies Vol. X. 1959 pp. 133ff.) The fourth element, the earth, is surrounded, but does not itself encompass anything else. See note on Page 49, line 1.

See I.'s Comm. to Heb. III,8 (BM Add 24896 fol. 422a) where again the four rivers of Eden are seen as denoting the four elements. It is curious that both here and there the name of Solomon ibn Gabirol is unmentioned. He also interpreted the four rivers of Eden in this way. See Bacher: Der Bibelexegese der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters vor Maimuni. Budapest 1892. Was I. ignorant of Gabirol?

23ff. The Active Intellect is the tenth and last of the Intelligencies which form a link between God the Creator and the sublunary world. The Active Intellect is the origin of the ~~the~~ elements of the natural world, whereas the other intelligencies originate the spheres. There is therefore a division between the nine higher ~~intelligencies~~ intelligencies and the tenth, the Active Intellect. This division is thought of as the Pargod, the curtain which conceals the Divine Presence. The intellect of man, in its active state, also has its origin in the Active

Intellect, and the latter, therefore, is the spiritual Eden, the aspiration of all thought. See MN II, 4. On the Parad see G Vol V p. 75, note 19; TB Yebamoth 62a; and R's identification of גן with Parad there. Cf. also TB Hagigah 13b and PRE IV.

28. TB Berachoth 17a. On the crown ~~עצמות~~ referring to immortality see H on Heleq. See Hilchoth Teshuvah VIII, 2: עצמותיו, בראשיתו בלוגו דער אידן
אבגלה דבו לחי' קדמם הבא לצויה עהין והיא העטרה אלה

Page 61

4. On the Ofennim being equated with the four elements, see above, page 60.

15ff. On God's beneficence in providing sufficient natural commodities for man's wants cf. MN III, 12, and Translation II. A similar but shorter exposition is given by I. at the beginning of his Commentary to Job.

Page 62

22-28. Reduced from IE.

Page 63

1-9. Based largely on IE, often verbatim.

2. Is. V, 6.

8. Ex. II, 6.

10-16. Cf. KC.

17ff. I.'s intention is to explain the difference between גן and מקדש, and also to explain why it was necessary for Adam to tend the garden at all.

21. Is VII, 25.

23. N also draws attention to the fact that the fruit is intended and not the tree itself.

...אין הכוונה שיהיה זה ב"ב... אצל...
יהיה "ח"ב ח"ה

26. Cf. N:

28. BR XVI, 8.

29. MN II, 30 Men is raised above the level of generation and corruption to that of immortality. Cf. KMB 56a: ^{אין אצליו חלקו חלקו של הנסתר אצל אצליו}
He goes on to explain that he is removed from the earthly sphere to the spiritual, intellectual sphere. "To look after the garden" means to engage in intellectual pursuits, and eating of the other trees (the sciences) leads up to the eating of the Tree of Life in the middle of the garden, which is divine wisdom.

Page 64

2ff. Only the intellectual part of man (Adam) is prohibited from concentrating on sensible, material things. The man's senses (Eve) naturally make the latter their main object of perception. It should be understood that I. here relies on M's interpretation of Gen. II, 17 in MN I, 2. See later for I's interpretation of "woman" especially in the Eden story, Proverbs, and Song of Songs. See Page 73, ll. 24ff, and note.

It is interesting to note that N with a very beautiful exposition (of Gen. III, 13) includes Eve in the prohibition of eating of the Tree of Knowledge.

6. אצליו . Through his eating of the other trees he would also eat of the Tree of Life.

8. Eccl. VII, 29.

9f. The serpent (the evil inclination) seduces Eve (the emotions) who in turn influences the intellect (Adam). There can be no direct contact between the evil inclination and the intellect.

18ff. It is part of the nature of the senses that they should be susceptible to the evil inclination (or the imagination) unless the intellect is in full control of the senses. The identification of "the woman of worth" in Proverbs XXXI with the senses which are subjugated to the intellect is stated at length in I's Commentary to the Book of Proverbs. It probably has its beginning in MN III, 8, where M interprets Solomon's picture of the faithless wife as an image of matter, the a a both of the imagination and of the physical. See also MN Intod. The subject is more directly discussed in relation to the Eden Story in MN II, 30 which is in fact quoted later by I. See page 99, lines 17ff, and note.

Page 65

6ff. Death in this context refers to the death of the soul, and not to physical death. And this was caused by his eating of the Tree of Knowledge which obstructed his intellectual perception. See also notes on page 53, 3ff., and on page 63, 26.

13. TB Berachoth 18b. See G Vol V, p. 98, note 72, especially his references to Philo. This rabbinic statement is quoted very frequently among the followers of M.

23. Prov. V, 5.

24. Prov. III, 18.

25f. BR XV, 8. Cf. Page 55, line 12, and page 78, line 23. This rabbinic statement is quoted, together with N's addition, by KMB, who goes on to say that God did not tell Adam how much evil would come from it. Some of it was essential,

however, in the sexual sense, for procreation, and preservation of the species.

27. LN II, 30. See Munk, II, 252, note 2. God gave man only his intellectual perception not his sensual perception.

Page 66

1. See note on page 64, line 9f.

5. See page 69, line 26f. and note.

6ff. Based on KES, p. 146 s.v. *וַיִּשְׁכַּח*.

7. AMOS VII, 1.

8ff. KES p. 183 s.v. *וַיִּשְׁכַּח* one of the examples given by K is our verse.

12. IE. Ex. II, 6.

14f. IE. Gen. XV, 11.

15. Cf. IE and also KES p. 344 s.v. *וַיִּשְׁכַּח*.

16f. N also puts the order thus. Adam slept and then God caused him to sleep more deeply.

17. Cf. IE.

19. Lev. XIII, 23. Cf. IE on *וַיִּשְׁכַּח*.

20. Segolate nouns are usually mil'el.

21-3. IE on verse 23. Cf. KC ad loc.

23ff. A slightly expanded version of IE.

25. Jos. II, 7.

Page 67

3. Nahum III, 9; Dan. VIII, 24.

6f. Cf. IE.

7. Gen. XX, 13.

8. Cf. IE and see KC ad loc. The phrase *וַיִּשְׁכַּח* appears to be derived from the phrase *וַיִּשְׁכַּח*. See Ben-Yehudah Vol XII, 5945.

10. Job XXII, 6. Cf. IE.

11-13. IE.

24. יצ"ל . Interpreting יצ"ל as "he gathered".
See grammatical notes above.

Page 68

1-4. Cf. R and N.

5. This is the opinion of N. Cf. KC: נאם לו היצורים
לדבר זכר ונקבה ויצרוהו לאדם עזר כנגדו.

6f. This is rejected by IE.

8. The order here is different from that on page 66, 16ff. But it is typical of I. to quote several opinions without attempting any kind of consistency.

11. Cf. R: באדם יצור/ ח'ד ב' ביום ה'יאם אל האדם

14-15. Based on IE. See above.

17ff. Cf. Targum Yerushalmi: ה'אדם ולא יוצר אדם
אמא ח'ן ג'ב'.

21ff. It is typical of I. that he does not refer to the midrash which sees here an allusion to the prohibition of illicit sexual relations (Targumim, R; and see N's objection). He is more concerned with the plain meaning of the text. MT (74af) gives an exposition of this verse, in some ways similar to I.

Page 69

2ff. I. here expatiates on the difficulty of reconciling Gen. I. 27 with the passage before us. While adopting the traditional standpoint that the latter is a clarification of the former, and that both man and woman were created together on the sixth day (R, IE, and N on I, 27), he questions for the first time the necessity of this particular method of the creation of woman, since we have been previously told that they were created simul-

taleously. The answer to this problem must be sought in metaphorical terms and not in literal terms. See page 73, lines 24ff.

16. לִבְנוֹת הַדָּל. See Ben Yehuda VI, 3182, and his references to I's Mahberoth, and to Zerahia ha-Levi's Commentary to Proverbs, which I certainly knew. Translate: "a province of the intellect, a matter for the intellect".

21ff. An expansion of IE.

23. Eccl. IV, 9; Eccl. IV, 12. The first quotation is also cited by KC.

24. Eccl. IV, 10.

25-27. KSS p. 206, s.v. לִבְנוֹת.

28. See page 67, line 24, and note thereon.

30ff. The difficulty raised here is not mentioned by other commentators.

Page 70

2ff. Cf. Sforno.

5f. See page 67, line 26.

8. לִבְנוֹת הַדָּל. Its essential nature i.e. that which distinguishes it from other animals.

9. לִבְנוֹת הַדָּל. One of its natural characteristics.

11f. "All its feathers fell out".

12. Micah I, 16.

15. Cf. KSS p 298, s.v. לִבְנוֹת הַדָּל. - וְהָיָה לִבְנוֹת הַדָּל כִּי יִפְּלוּ כָּל עֲטָוֵתָיו וְיִשְׁאַר לִבְנוֹת הַדָּל בְּעֵינֵי הָאֱלֹהִים

16ff. The name refers to the form of the object, since it is the form that impresses itself on the senses, and is then described in language.

20. Language is a man-made phenomenon, and not a natural phenomenon. From MN II, 30.

22-25. See page 69, lines 22ff.

27ff. Here follows a quotation from the Reshith Hochmah of Shem Tob ben Elquere. The only copy that I have been able to consult is that in BM Add. 26925. The relevant section is from the Second part ix of the work and is subtitled היגיון המדע (fol 11a). The actual quotation begins בשם ה' אלהינו. See Translation III. A further quotation from this work, dealing with Music, will be found on page 116, lines 19ff; And I. quotes further from this section on language in his Commentary on Gen. XI, 7.

Page 71

1.	יחסיך לזולתו	BM has	יחסיך לזה .
2.	שינוע	BM has	שינוע .
6.	חובבלי	BM omits.	
10.	אם אולי	BM omits.	
16.	וינוע	BM has	יחסיך .
19.	יסורו יחדיו	BM has	יסורו יחדיו .
23.	יסורו יחדיו	BM has	יסורו יחדיו .
27.	והשנה	BM has	והנה שנה .
29.	והשנה	BM has	והשנה .

Page 72

3.	והנהגה	BM has	מהנהגה .
4.	האזהרה להלשון. Here ends the quotation from		

Reshith Hochmah.

5f. It was easy to originate language in the days of Adam since their linguistic needs were simple in comparison with those of later ages when both the population and the purposes of communication increased.

14. Cf. M: Hilchoth Yeeode ha-Torah IV, 1.

15f. See R, end N on I, 20, and TB Hullin 27b. Cf. G. Vol. V, p. 46, note 128.

17f. This interpretation of I. appears to be original.

24f. Cf. 4.

27. למלא. I. connects this etymologically with למלא, i.e. "God constructed a shape".

Page 73

2. See page 67, lines 4ff.

3. Job XXXVII, 6. Cf. Ba'al ha-Turim: למלא למלא

5. BR XVIII, 5. למלא למלא

7. Cf. IF.

8. Lev. XX, 5; Prov. XXX, 11.

10. I have found no other trace of this interpretation of the Masfarah.

12. XXIX TB Ket. 48a., Also quoted by Ba'al ha-Turim. The rabbinic dictum refers to the prohibition of having sexual intercourse fully clothed like the Persians'. It is not, however, deduced there from "and they were naked and not ashamed" or from "and they shall be as one flesh."

15ff. I. here rejects the view that shame was the result of man's original sin, in favour of the Kabbalistic interpretation which sees the fruit of the Tree of Knowledge as conferring sensual perception in place of pure intellectual perception. MN I, 2, which is quoted extensively by I. on pages 79 and 80.

24ff. I. now interprets this section in a metaphysical and philosophical sense, seeing Adam (man) as a symbol of the intellectual faculty (form) and Eve (woman) as a symbol of the faculty of sensual perception (matter). This method of interpretation was extremely common among the philosophical school of exegetes, and is found particularly throughout their approach to Proverbs,

Ecclesiastes, and the Song of Songs. M himself points the way allusively in MN II, 30, and more directly in his Introduction to MN on Prov. VII, 6-26. Cf. MT 30a (and elsewhere); Moses ibn Tibbon, Preface to Commentary to Song of Songs (Lyck 1874) p. 9; Menahem ha-Meiri: Preface to Commentary to Proverbs (Furth 1844) p. IV.

KAB (56b) says that without his material senses man would die physically. It is impossible for him to be all-intellectual. And so woman was created, but the intellect (man) must continue to exert control. Cf. also 57a:
 ונקרא אשה החושק שנות האשה
 קרוב בו וכן קראו חכמי האחרים החושק אשה לכו אשה חקבל הצורה
 לו אתר לו ונושא החלומה.

26ff. A quotation from MN II, 30, ending on page 74, line 5. Cf. page 123, line 4.

26. BR VIII, 1. Cf. page 123, line 4, and the preceding section. See TB Erubin 18a, and KC on Gen. II, 21.

29. Ex. XXVI, 20.

30. *חלום* is adduced from the BR quotation.

Page 74

7ff. On this tripartite division of the Universe, see M. Hilchoth Yesode ha-Torah II, 3.

12. Here again we have man as an allusion to form, and woman as an allusion to matter.

17. נשׁ Niphal: 'is aided by'.

18. BR XVII, 3, and TB Yebamoth 63a.

19ff. Truth is apprehended through the intellect's interpretation of images which are presented to it by the imaginative faculty. Those, however, who believe that the imaginative faculty itself, without the aid of the intellect, displays the truth, have not reached the peak of human

perfection, or ~~xx~~ realised the divine purpose for man. This theme is integrally connected with the philosophical interpretation of prophetic visions and allegories, and is bound up with the whole process of prophetic perception. See MN II, 37.

26. TB Yebamoth 63a. Both this quotation and that in line 18 are cited by R, but for a different purpose.

27ff. The imaginative faculty of animals is less refined than that of man. See M. Hilchoth Yesode ha-Torah IV, 6-9.

Page 75

2ff. The soul may be divided into the intellectual, the imaginative, and the vital. See M. Hilchoth Teshuvah VIII, 3. The immortal soul is not the soul of the body, but the form of the soul, which is knowledge.

5. The way that Eve was created from Adam himself demonstrates that in man matter (the imaginative soul) is ideally suited to form (the intellectual soul) which is ready to receive it.

6. ~~ל~~ ... ~~הוא~~ : 'be subservient to' - a curious construction.

8ff. The sensible soul, embodied ~~xxx~~ as it were within matter, is destroyed at death. The ~~an~~ intellectual soul not being material, and, therefore, not being spatially confined, is immortal. See MN I, 74 (Seventh Proposition):
 הנשמה הנשאלת אינה חומרית והיא נשמה חיה ונצחית
 הנשמה הנשאלת אינה חומרית והיא נשמה חיה ונצחית
 See Werblowsky: Philo and the Zohar in JJS Vol. V, 1959, pp 37-44.

11. ~~ל~~ ... ~~הוא~~ 'inclined to obey' Cf. I Sam, XXII, 14:
 והוא נשבע לו ויאמר לו ויאמר לו
 and contrast the common ~~ל~~ ... ~~הוא~~.

14. The imaginative faculty is inextricably associated with the corporeal part of the body.

16. It is right that this faculty be given a name derived from "man", for it is part of man.

17ff. The human soul occupies an intermediate position between the all-spiritual essences i.e. the separate intelligences, and the animal souls. Sometimes it inclines to the latter and then it forsakes its father (the completely intellectual); and sometimes it inclines to the former, and then it forsakes its mother (the animal soul i.e. the completely material). In the same way, within the soul itself, the *נפש* is midway between the *רוח* and the *גוף*. In another terminology the sequence is *רוח - נפש - גוף*. See Werblowsky, op. cit. . . 112.

26. *אדם הראשון* - although the literal meaning is also perfectly true. See note on page 58, ll. 25ff.

Page 76

3-6. IE. *אדם* is not found in IE.

5. Jud. XV, 16.

7-9. KSS p. 24, s.v. *אדם*.

8. Job XV, xxx 16; I Kings VIII, 27.

9. Job IX, 14.

11ff. This refutes the literal interpretation that Adam and Eve were originally blind, and alludes to the fact that an intellectual and not a physical change is implied. See R, and N on III, 7.

16. *אדם הראשון* i.e. *אדם הראשון*.

17. IE.

18ff. Cf. KSS p. 385, s.v. *אדם*.

19. I Sam. XXV, 3.

26 to page 77, line 9. From KSS p. 24, s.v. *אדם*.

There are minor variants from the printed text
Cf. KC ad loc.

Page 77

7. Jos. II, 24.

10ff. Cf. KC.

15. IE.

16. Jud. XIII, 7.

18. Literally speaking, the serpent was right.

22. See above page 76, line 16.

23ff. The serpent tells Eve that there is no punishment involved in knowing evil, but only in doing it. On the contrary, to know evil and to refrain from it is superior to not knowing evil at all. However, the serpent's intention was to cause them to do evil. Cf. KEB fol. 57b:
 כ'אם אומר ואגיד
 לה אמתיו באמר הנה אמת ואשכנח הטוב והרע בו ואקח הטוב ואניח הרע
 וזה היה כ'אמר.

Behind this interpretation there is the difficulty of God's apparently not wishing man to have a superior knowledge. And this was answered by M. See page 64, lines 2ff, end note.

Page 78

14. IE.

22ff. The phrase *וזה דבר אלהים* prefaces a philosophical interpretation. Only through the influence of the senses can the intellect fall into this error.

23. BR XV, 8. See also page 55, l. 12, and page 65, line 25.

25. In the Massoretic Text *אֶפְסָרָה* has patach and not kametz. Cf. Ba'al ha-Turim who gives four examples of *אֶפְסָרָה*, and interprets in a similar way. For the relationship between Ba'al

ha-Turim and I.'s references to the Massoreth, see the Introduction.

26. Prov. X, 26.

Page 79

3. They would not necessarily need needle and thread. They could use papyrus and willow twigs. ^ל is a singular form of ^ל in Rabbinic literature. See Ben Yehuda II, page 748.

6. MN I, 2. The actual quotation begins in line 8 (הלכות והנהגה לל הנהגה והלכות).

9. נא לל טוב.

10f. הלל. Added by I. Two sentences are omitted from MN.

13. Ps. VIII, 6.

14. After לל MN has לא להשיגם.

20. שיעור לל MN has שיעור.

24. This is a continuation of the same quotation, after omitting: או תשיג שקל ואגל ואין תבנהו טוב ורע. כלל אגל שקל ואגל ותבנהו אגל ואבקהנה עניי שניהם וידעו כי עוה"ם הם לא אגל ואבקהנה עניי שניהם וידעו כי [אשר לא קודם הוא אשר לא אחר כן].

27. הלל. This part of the quotation ends here. Then follows an apparent repetition of lines 11ff.

28. Here begins an extract from an earlier section of the same chapter of MN.

Page 80

2. לל שכל לל MN has שכל לל. Here ends this section of the quotation.

3ff. Cf. LN, I, 2: ונא חכמים של גלע כי הכונה הוא שמה: באדם שיהיה כשאר בעלי חיים שאין שכל לו ולא חכמה ולא גדיל בין הטוב ובין הרע ונאמר הלל לו חכמו זה השלמות הגדול והטוב באדם.

11ff. Here follows a quotation from MT 134b.

The quotation ends on page 86, line 4. There are a number of minor variants, and I. omits a phrase here and there. It should be noted that the printed edition of the Mahmed was criticised for inaccuracy by Casuto in Encyclopedia Judaica Vol. II, col. 773.

c. Zech. III, 3ff. See MT 132a.

d. לבוש "a coatness". The garments are symbolic of man's moral actions. The young being more easily susceptible to sensual passions are portrayed as being clothed in unwholesome garments. As they come more under the discipline of intellectual correction, their garments become whiter. This is the point of lines 10ff.

The idea of "clothing with righteousness" is found in the Bible itself. Cf. Ps. ~~XXX~~ CXXXII, 9; Job XXIX, 14, and elsewhere. See MT 37a

which describes the custom of robing the bridegroom in white: ביום חתונה שלום לבוש לבן על החלום הסובא
הנשואה בגדים לבנים

Cf. also MT 153a and b. See Yehiel ben Yekuthiel: Sefer Ma'alothe ha-Middoth (Solkow 1806) page 41a:

מה הוא המצוה הגדולה כל המצוה והעצומה היא שכל מצוה לאדם אם
לא יקח בגדים לבנים.

On the philosophical symbolism of man's garments particularly in relationship to the interpretation of the Zechariah verses quoted above, common in the writings of Judah Romano, see S. page 17.

On the wider rabbinic interpretation of Adam's garments, see G. VolV, p. 98, notes 70 and 71, and page 103, note 93.

12ff. This is based on Is. I, 18, which indeed is quoted here in the MT.

14. בגד לבן R. Meir's reading of בגד לבן. See later.

15ff. The intellect (172' Δ7κ), having been corrupted by the sensual emotions (the fruit of the Tree of Knowledge) has to cling to the Tree of Life, and so overcome and finally divest itself of its sensual concomitant; which, however, is not possible in this earthly life. Once having eaten of the Tree of Knowledge man is fallible, because of the power of his sensual desires. But having experienced the Tree man should not make of it his perpetual diet.

22. 200x2 / 2 0x x21. If a command is given by God, this must mean that it is possible of fulfillment.

21. Eccl. VII, 20.

26. 18. LI, 7.

26ff. If the intention of the prohibition is not that man should not make of the Tree of Knowledge his regular diet, but that he should not eat of it at all, we can explain it this way: namely, that this was the original intention, but since in the terrestrial world there is no generation without corruption, so it happened that the intellect's association with the emotions compelled man to eat of it, but he who can control his emotions will finally merit the clothes of light.

27. 722 "in accordance with".

28. Δx/ "although".

29. 200x2 / 2 0x x21. BR LI, 3. See MN III, 10 (end).

30. Gen. I, 31.

Page 81

2. Read grammatically with :T.

5. MN II, 30. The Midrashim here are quoted by KLB fol. 27b without comment, simply *הוא צ"ל*.

6. PRE XIII. See G. Vol V, p. 100, note 83, and p. 120, note 116.

8. *ואחריהם* MN has *ואחריהם*.

10. *לדקדק* MN has *לדקדק*.

11. BR LV1, 5.

20. *נל* MN has *נל*. See page , line 12.

21. *וזכר* MN has *וזכר*.

23. *קדמו* MN has *קדמו*.

25. *אחרי* MN has *אחרי*; TB Shabbat 146a.

27. *א"ל* MN has *א"ל*.

Page 82

2. Here follows a quotation from M: "Eight Chapters: a refence to Aboth", Chapter I.

3. *יבא אל הפעולה* MN has *יבא אל הפעולה*.

6. *ולא יבא אל הפעולה* MN has *ולא יבא אל הפעולה*.

9. *לירא בעיני המלך* MN has *לירא*.

10. This section of the quotation ends here.

11. Another quotation from an earlier part of the same chapter begins here.

12. *והשם והחיות* MN has *והשם והחיות*.

14. *א"ל* MN has *א"ל* after *א"ל*. The quotation ends at *הפועל*.

HERE

22. Here begins a further quotation from an earlier part of the same chapter.

23. *ואם כן בעיני ח"ל* MN has *ואם כן בעיני ח"ל*.

27. *א"ל* MN has *א"ל*.

30. *א"ל* MN has *א"ל*.

Page 83

3. ... has ...

6. The quotation ends at ...

7ff. The identification of the serpent with the sensual appetite is as old as Philo. See G. Vol. V, p. 124, note 131. And see the standard commentators on MH II, 30 for their interpretation in this sense of the Rabbinic statements adduced by M. KMB fol. 57a says:
 והנחש ... קנה השכל החלילי ... והוא חסיד
 נח הנחש והוא דבורו עם האדם
 Cf. MT 183b.

I. follows this view but also attempts to interpret the first half of Gen, III, 1 in a similar way. This leads him into difficulties. To allegorise the work of the serpent as the power of the sensual appetite is one thing, but then to see the serpent in relationship to the other animals is another. He has combined both the allegorical and the literal elements, and emerges with the statement based on the "Eight Chapters" that the appetitive faculty that man shares with the animals is more pronounced in the former than in the latter.

12. KSS p. 280, s.v. ... Ezek. XVIII, 16.

13ff. KSS p. 206, s.v. ...

17. IE, but IF does not give examples.

Cf. KSS p. 42, s.v. ... which gives different examples. Ruth II, 9; III, 10.

19. Is. X, 4; IE; Deut. VIII, 11.

20. I. has in mind such forms as ... Is. XXII, 4 etc., and the contrasted forms ... etc. Cf. also ... in Job IV, 12.

21. Cf. IE. KSS p. 270 s.v. ... reads: ...

23f. IE. ...

25f. Cf. KSS p. 228 s.v. ...

26. Ob. 7.

Page 84

1ff. Cf. IF.

3. Jer. XLVI, 22; Ex. XIX, 10.

4f. IE.

5. R. Jonah's opinion is quoted in KES p. 346 s.v. *וּבְיָמֵינוּ*. But the quotation from Gen. XXXII, 17 (line 6) is not given there.

6. The Parma reading is also the reading in KES with which the editors point *וְיָמֵינוּ*.

7f. This interpretation is ascribed by IE to R. Jonah. It is curious that I. does not cite the view of N that the subject of *יְהוָה* is God and that *אֵל וְיָמֵינוּ* refers to the storm-wind which accompanies the divine presence.

12. Cf. R and IE.

13. I. continues to give two interpretations of *יְהוָה* in parallel.

18. IE.

19f. This appears to be an expansion of IE's simple *וְיָמֵינוּ אֵל וְיָמֵינוּ*.

24. I have not been able to trace this reference. According to the Maimonidean theory prophetic visions reach man through the medium of the imagination. These imaginative pictures are then interpreted by the intellect. Only Moses was allowed to see God with the pure intellect without the mediation of the imagination. I. deals with the prophetic process at length in connection with the Akedah.

Page 85

2. Gen. XVII, 22.

7. Ex. III, 2.

10. Ex. XXIV, 10.

11. Jos. V, 14.

12. Is. VI, 1

13. Dan. VII, 1.

14ff. "It would appear that the cause of this phenomenon is that the imaginative faculty which is devoted particularly to political and practical matters pictures everything according to the impressions of the experiences (lit. accidents) which man encounters; so that when he becomes the recipient of the divine influence by means of the imaginative faculty on which are impressed the impressions of these experiences, he pictures the bestower of the influence according to those impressions."

This has the ~~xxix~~ stylistic flavour of Judah Romano, but I have not found the exact source.

22 f. KSS p. 59 s.v. ~~17~~ . Repeated in KC on Gen. III, 14. Lev. XI, 42.

24. TB B.M. 59a.

25. IE.

27. KSS p. 377 s.v. ~~710~~ . Repeated in KC on III, 16. Cf. also R. Job IX, 17. (The Massoretic text has ~~1710~~).

Page 86 ~~PHXX~~

of. Cf. IE.

10. 2K. XVI, 8; XVIII, 15; Ex. XX, 11.

13ff. In the interpretation that follows Adam represents the intellect, Eve the emotions, and the serpent the evil impulse, or the appetitive faculty. See note on page 83, lines 7ff. A constant battle ensues among these three, and this is according to the nature of existence, (line 20).

See Friedlander: Guide of the Perplexed (1881), Vol. I, p. lxvii of the Analysis: (In the history of the first sin of man, Adam, Eve, and the serpent represent the intellect, the body, and the imagination. In order to complete the imagery, Samael or Satan, mentioned in the Midrash in connection with this account, is added as representing man's appetitive faculties. Imagination, the source of error, is directly aided by the appetitive faculty, and the two are intimately connected with the body, to which man generally gives paramount attention, and for the sake of which he indulges insins; in the end, however, they subdue the intellect and weaken its power. Instead of obtaining pure and real knowledge, man forms false conceptions; in consequence, the body is subject to suffering, whilst the imagination, instead of being guided by the intellect and attaining a higher development becomes debased and depraved."

20ff. Whereas the combination of the intellectual and the emotional can subdue completely the appetitive faculty, and this faculty is powerless to resist, the latter has complete power only over the body of man, represented by the heel, and not over the whole of man. (Friedlander in his note on the passage says that the heel here represents the youth of man, when he is most easily influenced by the appetitive faculty).

25. Job II, 6.

25ff. The sequence described in the Bible is not a necessary one, but only a possible one. Once man has complete power over the appetitive faculty at the beginning then the latter cannot subjugate man.

Page 87

31f. The result of the intellect's seduction by the appetite is man's preoccupation with material things and his forsaking the path leading to divine wisdom. This is symbolised by his departure from the Garden of Eden, and his tilling the soil. It is this which involves his "death".

4. *וְהָאָדָם הָיָה כְּהָאֱדָם*. He is seduced by those who are themselves seduced by the serpent.

10ff. So far I. has considered man as a combination of both intellect and emotion. However, if we interpret "the seed of Eve" as referring to the emotional, sensual, material side alone of man's psychology, then another interpretation results, in that the Bible describes a natural and necessary sequence. The emotional side of man can resist the appetitive faculty at first as long as the former remains under the control of the intellect, but in the end the appetitive faculty will be the victor.

12. MN II, 30.

15. Ibid.

17ff. Ibid. MN has *וְהָאָדָם הָיָה כְּהָאֱדָם*.

26. E. cl. X, 17. Hapay is the land where the princes eat spiritual, intellectual delights, and do not satisfy only their physical desires. The land is an image of man.

29. Cain and Abel are related allegorically only to Eve, whereas Seth is the spiritual and intellectual inheritor of Adam. On the philosophical significance of the children of Adam and Eve, see I.'s commentary to Gen. IV, 1-2, pages , and the notes thereon.

Page 88

1. Job II, 6. See page 86, line 25.

11. See G. Vol V., p. 148, note 47.

BR XX, 28.

18. Cf. IE.

19ff. KFS p. 83, s.v. *הוה*.

20. Ruth IV, 13.

21. Job III, 3.

23f. Cf. KFS p. 274, s.v. *אין*.

24. KFS p. 377 s.v. *אין*.

26ff. This distinction between *הוה* and *הוה (אין)* is to be found in IV. Cf. also BR XX, 15, and G. Vol. V., p. 101, note 85; and R.

Page 89

4ff. She would desire him, but the act of intercourse itself is in his control and not hers. Cf. R.

6ff. Cf. IE.

7. I Sam. XXII, 14. A curious citation *xx* since it explains *אין* and not *אין*. *ad loc.* holds that *אין* cannot have this meaning.

9ff. I. now turns to the philosophical interpretation of woman as representing the emotional, appetitive faculty, and man as the intellectual faculty.

14ff. I. divides *אין* from *אין* and interprets each as referring to a different kind of individual. The first refers to the man whose appetitive faculty serves his physical needs completely, and is by nature under the control of the intellect. The second refers to the man who has to exercise considerable will-power in order to

bring his physical desires under the control of his reason. I. treats of this throughout his commentaries to Proverbs and Centioles. See particularly his introduction to Proverbs.

29f. The Biblical prohibitions are intended generally to help man to control his physical desires.

Page 90

3. IE.

4. I K II, 7.

6. BR XX, 23. Both אכיל and אכיל seem to refer to edible thistles. Theodor and Jastrow translate אכיל as "artichoke".

7. See Kohut's edition of the Aruch Completum s.v. אכיל and אכיל. It is under the latter entry that the la'az "cardo" is given for אכיל, as well as "ramuccio" for אכיל.

8. אכיל. Ital. cardone, Eng. cardoon.

I. makes of אכיל an intransitive verb (אכיל). This is either a copyist's error for אכיל, or he takes both אכיל and אכיל as the singular subject of the verb instead of אכיל. But see lines 20ff.

9. Cf. KSS page 137 s.v. אכיל, where a quotation from TB Zeb. 18b is inserted. Cf IE.

10. Ez. XLIV, 18.

11f. KSS p. 101 s.v. אכיל.

13. KSS loc. cit. This Rabbi Judah mentioned by Kimhi is Judah Chayyug.

17f. Cf. IE.

19ff. Cf. IE on verse 18.

24f. IE.

26f. IF.

for this short disquisition on "now". See Translation IV.

14f. 1E.

15. Jer. XV, 1. 1E.

16f. 1E, much shortened. The Targum printed in our Ms has ~~much~~.

17f. 1E.

19ff. 1. suggests that the sword was not turning in one place, but was moving round in a sweeping motion, like a sword being whirled by a soldier. It would therefore cover a wider area. On the military image, cf. Pesikta Rabbati 100b.

24. Gen. XVIII, 19.

27. There is no source for the following in the printed edition of the MYM. 1. may have had before him a work of Samuel ibn Tibbon that is no longer extant, perhaps his ~~work~~ to which Samuel himself refers in the MYM.

Page 94

15. Prov. VIII, 35.

21. The commentator is thinking here of the man who does not follow the path of philosophy, nor is a slave to his physical desires.

23. This doubt may have been raised by the Christian concept of Purgatory, a state between Heaven and Hell.

Page 95

3. ... 7x1. Even less does he tell us of the result of his activity, whether he is to be judged like the man who eats of the Tree of Life, or like the man who eats of the Tree of Knowledge, or with a third and different kind of judgment.

6. Prov. VIII, 36.

10-13. Furthermore, if the "one that misses" whose being we have explained, attains that life, then all the work of the one who has found wisdom would be additional to the work of the one who has "missed" it, and would be superfluous and unnecessary; for additional work would not bring him anything more than would be attained by one who "misses" wisdom. The conclusion is not clear, but it would seem as if in I's (or his source's) view the consequence of the intermediate position is the same as that of the position of the man who eats of the Tree of Knowledge i.e. spiritual death. This is supported by I's comment on Proverbs VIII, 36:

"He who misses me, and does not understand me to the extent of realising that I am Life, violates his soul; that is to say, he robs his soul of those perceptions that are its due portion. And this is what is meant by "all those that hate me (i.e. that do not understand me) love death". This is similar to the statement "on the day that you eat of it you shall surely die"; for he who so masters his intellect that he can send forth his hand and take of the Tree of Life, and eat of it will experience eternal life; but they who are seduced into eating of the Tree of Knowledge of Good and Evil, and make of it their staple diet, are called "dead" even during their life-time - how much more so after their death!"

Cf. MYM p. 40, where Prov. VIII, 36 is explained: *הוא הדין אשר לא ידע את החיים ויאכל מן העץ* i.e. the man who neglects intellectual pursuits.

Page 96

2. 17x x2n i.e. "draws near, attracts, brooks."

4. Cf. MN Introduction and beginning of I, 49.

On the duty of the cherubim to protect man on his way to the Tree of Life, see MT 17a.

9. The intermittent nature of the light represents the inconstant desire and capability of man to pursue intellectual truth.

14. The Tree of Knowledge can be approached only through the woman (the senses) who cannot herself partake of the Tree of Life (the perception of truth).

22. If man were to partake of the Tree of Life he would emerge from the species "man", and become one of the superior beings, and live for ever.

27ff. Those who believe that the duty of the cherubim was to prevent man from attaining the Tree of Life have to solve the difficulty of the order of the verses. For according to their theory, the order should have been as follows: "And the Lord God made for Adam and for his wife garments of skins, and clothed them. And the Lord God sent him forth from the garden of Eden, to till the ground whence he was taken. So He drove out the man. And the Lord God said: 'Behold, the man is become as one of us to know good and evil; and now, lest he put forth his hand, and take also of the Tree of Life and eat and live forever, I shall place at the east of the Garden of Eden the cherubim, and the flaming sword which turns every way, to keep the way to the Tree of Life.'"

Page 97

11. 17x x2 A curious construction. It must mean

"without being seen". Reed אֵין רָאָה ?

14. Adam's dismissal was not to prevent him from eating of the Tree of Life, but in order that he might labour for his bread.

24. Ex. XXII, 6.

25. Gen. XVIII, 19.

Page 98

1ff. God had put the cherubim in their place at the time of the creation of the Garden of Eden, and scripture demonstrates the natural and perpetual constitution and aspirations of man. There is no chronological sequence involved. The picture is a timeless one of man's mental and physical state. And this is shown by אֶתְחִיל which means "at the beginning".

9. Ps. VII, 6.

19. Cf. MN Introduction and beginning of I, 49. I. does not repeat from the latter that the angels are compared to a flaming rotating sword to show that they take different forms in man's imagination. See G. Vol. V p. 104, note 95, and p. 91, notes 49 and 50.

Page 99

4. Cf. Cant. V, 7. I.'s Commentary to Canticles deals at length with the allegorical and philosophical interpretation of the Garden of Eden. His commentary is based on that ~~XXXXXXXX~~ of Moses ibn Tibbon. Cf. also M's Commentary to Mishna Sanhedrin, Chapter X, where he speaks of transgressors having difficulty in overcoming

אֶתְחִיל אֶתְחִיל . Cf. also MT 41b and ff., I.'s Comm. to Prov. XII, 4, and KMB fol. 59b (bot.).

7. Cant. III, 4.

13. See Introd. to MN. The reference here is to the various degrees of prophetic perception. The highest being that of continuous perception, the inferior akin to the intermittent light of the revolving sword. Cf. MYK p. 171.

17ff. On the *Phaedrus* and its philosophical interpretation see page 64, lines 18ff, and note. See MN III, 8: "...it is clear what is meant by the figurative expression, 'a virtuous woman'. When man possesses a good sound body that does not overpower him nor disturb the equilibrium in him, he possesses a divine gift. In short, a good constitution facilitates the rule of the soul over the body, but it is not impossible to conquer a bad constitution by training." (Friedlander's translation).

22. The body and physical desires of man are at various degrees removed from the state of perfection needed for the intellectual perception of the divine. The amount of effort required in overcoming the baser parts of man's nature is directly related to the degree of that nature's imperfection.

Page 100

5. I.'s point is that man does not have the same degree of knowledge of good and evil as God has.

12. Man's major purpose and power is to eat of the Tree of Life. A subsidiary power is to eat of the Tree of Knowledge. Now that he has exercised the latter, he may exercise the former.

24f. Gen. VI, 5.

27. *לְעֹלֵי אֲדָמָה* i.e. became one of the superior beings. "A tiller of the soil" i.e. devoted to material things.

Page 101

3. Eccl. VII, 28. KMB on Gen. III, 22 also quotes this verse, and interprets = .

11. *וְיָכֹל* is difficult. "It was in his power to eat because he did in fact realise this potentiality." But *וְיָכֹל* usually introduces a pluper ect. Or perhaps I. means that at the time of Adam's expulsion from Eden he still had the power to eat of the Tree of Knowledge, since he had already eaten of it in Eden.

16. The first words introduce a question which is then answered in line 18 by *וְיָכֹל לֵאמֹר*.

Cf. NT 175b. The situation of the repentant sinner is dealt with although not in these terms by M in his Introduction to Aboth Ch. VI.

BBx

19. TB Sanh. 99a; Berachoth 34b.

28. A reference to those who insist on interpreting literally and refuse to interpret allegorically.

Page 102

1. Ez. XVIII, 32.

4. Ez. III, 18.

5. Ez. XXXIII, 11.

8-10. *וְיָכֹל לֵאמֹר* A description of God based on Num. XXIII, 19.

12. TB Berachoth 18a. Quoted by MT 175b.

See above page 100, line 16.

20ff. This section is to be read in the light of the interpretation of "women" as the physical side of man's nature, and "the Serpent" as the desire which results from man's physical needs.

29-30. Man's physical nature can be redeemed only by his intellect, certainly not by his submission to his physical desires.

Page 103

1ff. The following resembles slightly the Comm. ascribed to Nathan ben Samuel ben Tibbon, fol. 4B etc. (See note on page , line 3). But there is little verbal parallelism.

22. Does this imply that אֵלֹהִים is here interpreted as a vocative?

Page 104

1. נִפְּחָל. Niphal of נִפְּחַל "to be stirred up; give way to instigation; to be prevailed upon (Jastrow, Dictionary, II, p. 583.)

13. There is no heading אֵלֹהִים הֵרֵךְ here, as always where there is no strict division between I.'s grammatical and interpretative comments.

14. Gen. XIV, 16; Gen. XIX, 8.

16. IE continues by referring obscurely to the relationship between earthly and heavenly existence, But I. omits this. Cf. KC ad loc.

1. Gen. V, 4 etc.

21. Gen. XIV, 10.

22. A similar explanation is given by אֵלֹהִים as a supercommentary to IE.

24. Gen. XIV, 19 and 22.

25. Cf. R. and KC ad loc.

26. ~~זה~~ This cannot refer to God, but must mean either "from Adam" or simply "I conceived the child".

Page 105

3. Abel was Cain's brother in misfortune.

7. Eccl. VI, 4.

8. I have not been able to identify the exact source, but this division of Man into three faculties is common, and is found, for example in Chapter II (end) of the Sefer ha-Nefesh of Shem Tov ben Palquera. (This work is an excerpt, printed separately, from his Reshith Hochmah. The edition I have been able to consult is Warsaw 1924). See Ch. I of M's Introduction to Aboth where the three divisions are נפש, רוח, and חיות. This hypothesis was basic in medieval medicine, and goes back at least as far as Galen. See Castiglione: "A History of Medicine", New York, 1947, p. 221: "Vapour or pneuma is the essence of life. 1) pneuma psychicon (animal spirit) is in the brain which is the centre of sensation and movement; 2) pneuma zoticon (vital spirit) mixed with blood in the heart, and regulates the circulation and heat of the body; 3) pneuma physicon (natural spirit) is situated in the liver, and is the centre of nutrition and metabolism." Cf. Page 123, lines 2ff.

14. One presumes that this is Aristotle, but I have not been able to trace the exact source.

15ff. See MT 22aff, 143b, and 152a. KMB fol. 60a JR fol. 24a. Their respective interpretations may be tabulated as follows:

Cain

I. Principle of natural growth, all physical. Tillers of the soil, merchants, those who see to the world's material needs.

J.R. All physical.

KT. Natural growth. Acquired intellect teaching trades and professions, agriculture, seaman-ship, medicine. Builders of cities, instruments. Book of Proverbs. Lowest group of Israel i.e. slaves.

KLB Tiller of the soil. Ignorant of intellectual matters. Shepherds.

Abel

I. Vital principle. Political leaders, lawyers, "shepherds".

JR Physical, with some relation to the spiritual.

KT Vital principle, ethical faculty, right conduct, political leaders. Incomplete without Seth. Book of Ecclesiastes ($\text{אֵלֶּה$). Intermediate group of Israel i.e. women.

KLB Dealer in finance, merchandise. Some acquaintance with intellectual matters. Political leader. Called "shepherd" because he often follows his animal desires. Does not eat of the Tree of Life.

Seth

I. Intellectual principle. Sages and philosophers

Seth (continued)

- I. perceivers of the truth. Engaged in "divine wisdom". Created in the image of Adam.
- JR All spiritual.
- MT Intellectual principle. Wisdom, higher truths. In the image of Adam. Book of Song of Songs. Highest group of Israel i.e. sons.
- KMB Created in the image of Adam. A share of human intellect. Eat of the Tree of Life.

Behind these interpretations lies MN II, 30.

Cf. Friedlander: Guide for the Perplexed 1885 II, p. 157, note 2: "Cain, possession, landed property, represents the material element in man, that is first in existence; Abel, the breath of life; the former is the cause of the destruction of the latter; but the parts of the body continue to exist for some time when life is extinct; only Seth (the foundation, the principal element in man) is capable of acquiring immortality."

Cf. also Kuzari I, 95; II, 14, and B on Gen. IV, 12.

28. Ps. XXIII, 1; Gen. XLVIII, 15; On the significance of נֶשֶׁם cf. MT 28bff.

Page 106

3. The stages of Cain and Abel precede that of Seth in time, but the latter has precedence in degree i.e. the physical and the moral lead to the spiritual.

6. Gen. V, 3.

7-11. PRE XAII. See G Vol V, p. 149, note 52, where the reference to PRE II is to be corrected.

11. Cf. MN I, 1.

20. MN II, 30.

23. Cf. BR XXIV, 6; G Vol. V, p. 148, note 47, where further references are given.

28f. Cain is related specifically to Eve, i.e. to the physical desires, whereas Seth is related specifically to Adam, i.e. to the intellectual (spiritual) nature of man. Cf. Targum Jonethan to Gen. V, 3, and the note by J.R.Diaz: Novum Testamentum Vol. VI, Fasc. 1, 1963, p. 79. See also KMB fol. 61b, who, however, distinguishes between "the first Eve" (mother of Cain and Abel), and "the second Eve" (mother of Seth). See also page 6, lines 8ff.

Page 107

10. Gen. XLI, 1.

11-20. KSS p. 196 s.v. חמל .

20-22. KSS p. 40 s.v. נגל .

2. Neh. X, 37; Ps. CXXXVI, 10.

22-25. KSS p. 308 s.v. /י' .

24. Lev. III, 6.

25f. KSS p. 398 s.v. פרמא . The Parma פרמא could be justified by reference to IE.

26. Num. XVI, 15. נקד חס חסב added from IF.

Page 108

2. Ezek. XXIV, 11. KSS has this quotation s.v. נגל .

6. Ex. XIX, 4.

8ff. IE on verse 4.

10ff. IE.

12. I.'s difficulty may be attributed to the fact that the view of M (MN III, 46) that the sacrifices were instituted in order to combat the views of the idolaters cannot be applied here. See M's note and his full exposition of Lev. I, 9. I. himself treats of this at length at the beginning of Leviticus.

14f. IE.

15ff. Cf. R and Targum Jonathen, KC, and G Vol. V, p. 136, note 12.

18f. I have found no source for this.

21. PRE XXI.

24. Cf. IE.

Page 109

1f. IE. See G Vol. V, p. 135, note 10.

3-6. Cf. KC, who says that Abel's intention was good whereas Cain's was not.

7. Cf. N on verse 7.

9. See I.'s note above on *נח*, page 108, line 4.

12-14. Cf. IE.

13. Job XI, 15.

14-16. Cf. R and Targumim.

17. Cf. N.

19f. Cf. Targum Yerushalmi and N.

20. IE's final opinion. Cf. R.

22-24. IE.

25. I have found no trace of this interpretation elsewhere.

Page 110

2. So N, and Targum Yerushalmi, and the reading of the versions (G Vol.V, p. 138, note 16).

6. Curiously, this obvious interpretation is not recorded among I.'s antecedents.

7ff. IE and KC.

11-17. Had the intellectual element (Adam) been present, the murderous intent (Cain) would not have been able to express itself in act.

16. Prov. VII, 19, a context often quoted by philosophical exegetes to describe the intellectual/sensual make-up of man. Cf. MN Introd. KMB fol. 60b interprets the Cain/Abel episode as indicating the death of the soul through the influence of the senses.

26f. So R.

28ff. IF. N also supports this view against R.

Page 111

2. Job XXXV, 16.

3. Lam. III, 46. Cf. IE on verse 13.

9. IE. Job II, 11; Is. LI, 19 and Jer. XV, 5.

10ff. The basic question of God's providence and care for his creatures is alluded to be KC on verse 9. But the very beautiful interpretation given here of the sequence of the argument between Cain and God appears to be I.'s own. See also PRE XXI.

Page 112

11-13. KSS . . . 254 e.v. NY .

14-17. IE.

15. Gen. XV, 16.

16. ~~Exi~~ I Sam. XVIII, 10.
 17. Lam. IV, 6.
 18. Deut. 1, 12.
 22-26. KSS p. 367 B.V. 1926.
 23. Zech. III, 9.
 24. Lev. XLVI, 21; Prov. XXIV, 16.

Page 113

- 2f. IE.
 5ff. So IE, N, and KC.
 18. Based on the Midrash quoted by R, and mentioned by N.
 20. That ~~וְיָ~~ means "punishment" is IE's view.
 26. I. holds that both interpretations of ~~וְיָ~~ are acceptable.

Page 114

- 1ff. See G Vol. V. p. 143, note 37.
 3-4. Cf. KC ad loc.
 5. "Cain will be avenged sevenfold, for there will be someone who will avenge him ~~xxx~~ many times." The point of this interpretation is that it takes the subject of ~~אֵל~~ to be ~~לְפָנָיו~~ not ~~אֵל~~.
 6. Cf. R.
 8. Cf. Targumim, R, IE, and KQ.
 11-15. Cf. IE. On the sign that God gave Cain see G. Vol. V. p. 141, note 28.
 15-17. This view is connected with I's interpretation that Cain had confessed that he had finally realised that God's providence and protection extended to the world of man. See below.
 19. Cf. N.
 21. ~~אֵל~~ ~~אֵל~~. Does this mean that Cain became the archetype of the exile? It is difficult to take

it literally, because surely Adam and Eve were the first to be "exiled":

23ff. It is necessary for I. to add this explanation, because the verse "And Cain left the presence of the Lord" implies that God withdrew his protection from him - and this would contradict I.'s main line of argument.

Page 115

4-5. Cf. Targum Yerushalmi.

5. Cf. Midrash Aboth ed. Buber (new edition, 1960) vol. I, Bereshith, section 16.

6. Joel II, 3.

9. Hos. II, 15.

11-16. KES . . 43 s.v. נא .

15. Gen XXX, 3.

16. Deut. XXV, 9. On ex cf. R and IE.

20. IE. On נא see KES p. 181 s.v. נא .
1Sam. XIII, 20.

23. Is. XLIV, 13; Is. XLIV, 12.

23-25. I have not found a source for th s.

26. Jer. IX, 19.

Page 116

2. Cain was the first to build a city. N interprets the present participle to mean that Cain spent his whole life building the city, since God's curse caused his projects to fail.

5f. Cf. IE and R.

12-19. "One should know that the science of music is a wonderful science, but that it is concealed and lacking to-day among our people. In the past our holy ancestors made use of it in the Temple,

and they were the leaders of the Levites like Asaph, and Heman, and Jeduthun and so on. But now this science has been trodden down by the feet of debauched men who have ruined its splendour and who use it in taverns and for love-songs, so that it has fallen from its most eminent height to the lowest depths of depravity. But some of this science still remains among the Christians."

In his Comm. to Prov. XXVI, 13, I. describes how Solomon and the prophets were masters of philosophical and scientific teaching, and this art had become lost to the Jews because of the exile. Of music he says: "This wonderful and difficult science and skill existed in our faith, and Asaph, Jeduthun, David, Samuel and other prophets like them sought to learn it. But to-day not one of us knows anything of it, and it is entirely in the hands of the Christians."

15f. Here follows a long extract from Shem Tob ben Pelquera: Reshith Hochmah, Heleq VI, Perek V. The edition of M. David (Berlin 1902) has not been available to me. I have however consulted BM Add. Ms. 26925. There are few textual variants. The section is to be found on fol. 17b of that ms. For a translation and commentary on this section with a detailed analysis of the terminology, see Hebrew Union College Annual XVI (1941) and XVII (1942).

(Was I. prompted to introduce this digression on music simply through IE's short comment דביר אר
דביר 1).

XXXXXXXXXXXX

Perek 17

22. The quotation from Reshith Hochmah ends here.

29ff. I have found no trace elsewhere of this view that Cain's descendants tried to protect themselves from the dangers that they knew were to come.

Page 118

5ff. This startling view that literature relating to Na'amah might have been lost "through our sins", and that this literature might have told of some accident that befell Na'amah because of her brother's trade cannot be paralleled elsewhere. (However, on the lost books of the Hebrews cf. IE on Num. XXI, 14). It is significant that IE does not quote the Midrash cited by nearly all other commentators that Na'amah was the wife of Noah.

16-25. IE.

18. Gen XXIV, 22.

20. Cf. G. Vol. V, p. 146, note 44, and BR XXIII, 5. Cf. Midrash Aggadah (Ed. Buber) Bereshith, Section 23.

25. Gen. XXIII, 13; Gen. XLVIII, 22.

26-29. Cf. R, IE, KC.

29ff. Cf. KC.

Page 119

5f. IE. ¹⁸ note ~~XXXXXX~~ in the printed edd. of IE.

7f. I have found no record of these two following interpretations which I ascribes to other commentators.

10ff. This assumes that Lamech said this after his children were born and not before.

12. ¹⁸ "I regret". Cf. Jastrow s.v. 2).

25. Gen. XXX, 19.

26. I Sam. XXII, 20; II Sam. IX, 12; Ez. XVIII, 10.

Page 120

1. Lev. I, 5; Lev. XXIV, 10.

2. Is. VIII, 2; I Chron. IX, 21; Neh. VI, 18.

3ff. IE.

6-13. See page , lines 28ff, and note thereon.

16. I. interprets as connected with
= continuation. Adam's descendants were continued
through Seth, and not through Cain nor Abel. Cf. KC.

22-25. This is not clear, for I. does not
state here or elsewhere what the philosophical
significance of Enosh is. But he may mean that the
intellectual potentiality of Seth inherent in him by
his being the "real" descendant of Adam was brought
into actuality through Enosh.

25-29. Cf. BR XXIII, 10; Targum Jonathan; KC;
and G. Vol. V, p. 151.

29. Here follows a quotation from M. Sefer
ha-Medde', Hilch. A.Z. I, 1.

Page 121

7. למנוח omitted in printed edd. of Mishneh
Torah.

12 f. From op cit. I, 2(middle).

12. למנוח Printed edd. למנוח.

15. למנוח " למנוח.

16. Printed Edd. למנוח למנוח.

17. למנוח Printed edd. למנוח.

19. Printed Edd. למנוח למנוח.

24. Cf. R.

25. Cf. IE.

Page 122

2. See T. p. 115, lines 20ff., where, however,
M's name is not mentioned.

3-6. From MH I, 1.

7ff. See T. p. 118.

9-25. A quotation from Midrash ha-Hoonneh of Judah ben Solomon ha-Cohen of Toledo. This is one of the encyclopedic works mentioned by Steinschneider in his Hebräische Übersetzungen (Section 1). I have compared the extracts cited by I. with the ms. of Judah's work in the Bodleian at Oxford (Mich. 551). The passage here occurs on fol. 128a of this ms. I have noted the main variants. The first part of this extract is also found in Bahya's Comm. to Gen. VI, 6. (See page 136, line 5, and note). Cf. also R on Gen. I, 27, in the name of Josef Kimchi. See Translation V.

11. ואם יקשה בעיניך . MS. אם כן חיה בא לחי .
12. MS. יש לו כי דמותו באן היא כמחוק עבד .
16. נאך omitted in ms.
17. MS. נאך for מחוק .
21. נאך (first) omitted in ms. After נאך MS. has הוא שאר הכל היה חן העני והכל שב אל העני
23. נאך omitted in ms.

25. The quotation ends here, but the ms. continues ויש בהם כלה מעלות ואם יש בהן ימין אחר בנה ונכסו על ואלו נאך ונח א' לבל בלוי העונה היא אחר לבל לצדיק לנאך לטוב ולטוב ולטוב אלא שבאלו יצאה לידו חסדו ובלוי לא יצאה אלה לחי' טלם ואלה לחסדו וזכו יחיים תלול הנאך באדם והוא העליון לחסדו צונח חבה ליד חסדו .

30. Is. XLIV, 13. See H, IE, and particularly KC on this verse.

Page 123

1. Num. XXXI, 35.

4. BR VII, 1. See G. Vol. V, p. 88, note 42. Cf. also MH II, 30, and see page 73, line 26. The allusion is to the fact that Adam and Eve

symbolise respectively the intellectual and the sensual aspects of man's nature. Cf. B on verse 2.

6-7. Cf. page 105, and 106 .

ixxxx

7. The quotation from IE ends at line 14.

13. Ex. XXXIV, 7.

14. The second interpretation of this verse refers it to teaching and not to spiritual similarity. This is a little forced, but there is no previous record of a second opinion to which I's remarks can refer.

16. Cf. M. Mishneh Torah, Hilch, Talmud Torah, 1, 2; and TB Sanhedrin 19b.

17. Cf. 2 Kings II, 3, 5, etc.

2ff. Cf. B אין האדם נקרא אדם כי יבין את דעתו
אשר לו ואלהוה ואלהוה יתן לו חכמה

The view that before the birth of Seth, evil spirits were born either through Adam's intercourse with female demons, or Eve's intercourse with the serpent, was widely expressed in ancient times. (G Vol. V, p. 148, note 47). Here this interpretation is "spiritualised" and rationalised.

29. I. seems to paraphrase here the quotation in TB Erubin 18b. Cf. KC.

Page 124

2ff. Cf. IE on V, 1.

11-16. This is very similar to the explanation of KC ad loc. On the views of the Rabbis concerning the longevity of early man cf. G. Vol. V, p. 99, note 72; p. 113, note 105; p. 132, note 1; and p. 166, note 64.

17-22. MN II, 47. Quoted also by KC. That this quotation also occurs in the writings of Samuel ibn Tibbon is evidenced by Jacob ben Sheshet

for whom see Vajda, La Philosophie et la Kabbale, Paris, 1962, page 70.

22-28. I.'s ~~xxx~~ point is that the fact that Scripture mentions the descendants of Adam by generations, and not simply by naming the individuals concerned, shows that all the ~~xxx~~ people of those times lived long lives, and not only the individuals named. N also rejects L's view, but on different grounds.

27. *niden* *ly* = absolutely, simply. See Ben Yehudah XIV, 7128f.

23ff. This is not strictly true for N does say that the gradual decay of the atmosphere after the early days of creation contributed to the shortening of the lives of the post-Noachid generations.

Page 125

2-foot of page 124 See Translation VI.

11ff. See note on page 105, lines 3ff.

22. I have not been able to find this source of Galen. In T p. 114 Galen's *ספר חיים ומוות* is mentioned by I.

29. This should read more grammatically *ענין* but the verb *has* for subject *יש* and *היה* as well.

Page 126

25. See page 184, lines 6ff., and cf. N.

29. *א'לה* = adj. or adv. "wonderful", "remarkably". Cf. Lam. I, 3.

Page 127

5. Deut. XIII, 5. Cf. IE.

6. Gen. VI, 9. For the many *sidreshim* concerning the special nature of Enoch see G. Index Index Volume, and especially V, p. 156, note 58.

It is significant that I. dwells only on the philosophical interpretation of Enoch, and does not mention other allegoristic (particularly mystical and apocalyptic) views.

27f. Bodl. Ms. Mich 551 fol. 129a. Judah ben Solomon's comments are reproduced verbatim from line 14 of our text. The preceding is a paraphrase. See Translation VII for this section of the Midrash ha-Hochmah.

12. Ps. XXXIX, 7.

13. Gen. XVII, 1; Prov. VI, 22.

14. Gen. XIII, 17.

17. Gen. XIII, 18.

18. Midrash 28. Midrash.

27ff. This interpretation is based on IE, but I. is more explicit whereas IE concludes briefly for himself. Cf. KC. That he died with a divine kiss is derived from the unusual phrase "and God took him", and is linked with the death of Moses "at the mouth of the Lord" (Leuth. XXIV, 5). See R ad loc. and BR XXV, 1.

28. Jonah IV, 3; Ezek. XXIV, 16.

Page 128

1. Pse . XXIV, 18.

3. Ps. XLIX, 16.

6. Ps. LXXIII, 24. IE on this verse says that "taking" refers to the union of the soul of the righteous with the heavenly beings, who are incorporeal, and who experience immortal life. He then cites parallels from Ps. XLIX, 16 (see IE thereon) and from the episode of Enoch. For a similar interpretation of Ps. LXXIII, 24, see MYM, page 56

6. עֲלִיָּה . So both mss. for אֲלִיָּה .

8-10. "The walking of Enoch with God was his intellectual union with the separate intelligence, and his perception of it - but only after he had been divested of his material apparel." I have not been able to trace the source of this.

12ff. This question is not raised by the standard commentators, except for B., who gives the answer that those already mentioned previously were destroyed in the Flood, and therefore were not given a "name" or called "son", words which have precise philosophical connotations. I. himself does not give an answer to the question.

19-20. Cf. KSS p. 84 s.v. אֵל .

20ff. Based on IE

21f. On Adam, Methuselah, and Enoch and their statuses as prophets see G. Vol. V, p. 167, note 4.

26. Gen. IX, 20.

Page 129

4. IE.

8. Num. XXIII, 11, and XXIV, 10; I Kings XXI, 13.

10. That this expresses a hope and not a prophetic certainty is indicated by KC.

14. That the descendants of Cain failed to cultivate the land appears to be an original comment of I.

18ff. See G Vol. V, p. 168, note 6. On those born circumcised see G Vol. V, p. 267, note 318, and p. 273, note 26.

27ff. Cf. R. and KC.

Page 130

3. Cf. IE.
4. Cf. IE.
5. Ezek. XLVI, 14; Num. XXIII, 11, and XXIV, 10.
6. Cf. R and IE. Ex. XXII, 18.
7. Ex. XXI, 8.
8. IE. Eccl. XII, 7.
- 9-17. KSS p. 70 s.v. ¹⁷.
11. Gen. XV, 29. ⁷⁷ for ⁷⁷.
12. ¹⁷ for ¹⁷.
13. I Chr. XXI, 27.
- 13f. ⁷⁷ ... ⁷⁷ Seems to have been inserted from IE into the KSS quotation.
14. Dan. VII, 15. The spelling of the Messoretic text differs.
15. Judah ibn Chayyug is often quoted by KSS. 2 Sam. XIX, 10.
16. Prov. XV, 18; Prov. VI, 14.
17. Cant. V, 9.
- 18-27. KSS. p. 184 s.v. ⁷⁷.
20. 2 Kings XI, 4.
22. Jonah ibn Janach.
- 27-30. KSS p. 223 s.v. ⁷⁷ and cf. IE.

Page 131

3. KC also makes the point that ⁷⁷ refers to the human species, not to Adam.
 5. So R, IE, KC, and B. Cf. Targu. im.
 - 9f. A view mentioned by IE.
 - 12ff. This view of IE is quoted also by KC.
- They were able to choose women whose astrological signs compared favourably with their own, and so it was that their progeny were particularly powerful. In IE's view it was not their use of astrology that

was sinful, but that they took their women by force.
Note how this is brought out by I.

15. Read אֶת־בָּנֵי . Perhaps one should amend to
 אֶת־בָּנֵי

17. $\text{בְּעֵינֵי הַבָּנִים הַגְּדֹלִים}$ i.e. in the opinion of "the
children of the mighty".

17-20. Cf. KSS. p. 126 s.v. אֶת־בָּנֵי .

18. Gen. XLI, 26; I Sam. IX, 2.

21ff. This interpretation is very close to
that of N. Cf. KC and B.

Page 132

5ff. I. then shows that his interpretation is
applicable whichever derivation is presupposed for

אֶת־בָּנֵי . See page 130, lines 3ff.

16. Eccl. XII, 7, quoted also by IE.

18-20. Cf. IE.

21-24. This view is represented also by R, N,
KC, and B, but is taken more literally ~~from~~ from IE.

23. Jonah III, 4.

Page 133

6. If we retain אֶת־בָּנֵי we should have to trans-
late "the frame of their physical nature."

13. אֶת־בָּנֵי = his imaginings, his fancies,
as distinct from his intellectual thoughts (אֶת־בָּנֵי).

15. KSS. p. 147 s.v. אֶת־בָּנֵי .

17-20. Based on IE. Cf. KC.

18. I Sam. XV, 29.

21- page 134, line 30. A quotation from JR
which is also found in BL Add. Ms. 27033. See
Translation VIII. The extract in the BM Ms. is

headed $\text{בְּעֵינֵי הַבָּנִים הַגְּדֹלִים וְאֵת הַבָּנִים הַקְּטָנִים הַגְּדֹלִים}$

Further extracts are quoted by I on p. 179, lines 3ff.,

and page 187, lines 30ff, dealing respectively with Noah's offering and the rainbow.

21. וְהָיָה a designation in this form found in the commentary only in connection with JR. It is a secular method of writing וְהָיָה (the being substituted for וְהָיָה). This is seen most clearly in some introductory interpretations, probably not I.'s, to his Commentary to Leviticus (Parma Ms. no. 3222 - new numbering). There we find וְהָיָה וְהָיָה וְהָיָה וְהָיָה, and וְהָיָה וְהָיָה וְהָיָה וְהָיָה. I have not been able to trace this scribal characteristic elsewhere. However, וְהָיָה also occurs in connection with JR (See T. p. 2 69, line 8; p. 86, line 21, etc.) and in other connections. JR was known apparently as "philosophus divinus". See Gollancz: "Tophet and Eden", 1921, page 95, note 305.

25. וְהָיָה Means simply "afore-mentioned" - a characteristic usage of JR. Cf. page , line 9 etc.

Page 134

15. וְהָיָה BM ms. has וְהָיָה.

16. Cf. Ps. XCI, 12.

20. After וְהָיָה BM ms. inserts וְהָיָה.

22. וְהָיָה וְהָיָה וְהָיָה. Not found in BM ms.

Page 135

1-17. Taken from MN I, 29. Cf. N.

1. I Sam. XX, 34.

2. I Kings I, 6.

4. וְהָיָה MN וְהָיָה. Gen. VIII, 21.

6. MN. וְהָיָה וְהָיָה וְהָיָה, which perhaps we ought to read here. However, וְהָיָה may be taken

by I. to mean "mention", "say".

9. MN לוא תאמר .

16. IE. LXIII, 10. Cf. N.

20. Ps. CIV, 31.

22f. Cf. IE.

26. לוא תאמר ואל תאמר . So both mss. But
Massoretic text has לוא תאמר ואל תאמר .

30. Is. XXX, 15; Jer. XLVIII, 28.

Page 136

2. Cf. BR XXIX, 1, quoted by KC.

5- page 37, line 5. From the Midrash ha-Hochmah of R. Judah ben Solomon ha-Cohen, Bodl. Ms. Mich. 551, fol. 127b and following. See Translation IX. The whole section is reproduced in B who transmits it from חכמי ההלכה . Both B and Judah lived in Toledo, but the parable almost certainly has an earlier source.

7. Cf. KC.

8. After $\text{לפי שאינו הדבר הנכבד}$ the Bodl. ms. has $\text{לפי שאינו הדבר הנכבד אשר לא יוכלו לומר בו}$. Bodl. ms. has לפי .

11. Eccl. IV, 3.

17. Eccl. IV, 2.

19. $\text{לפי שאינו הדבר הנכבד}$ Bodl. ms. has לפי .

23. Cent. VII, 6. This quotation is not found in Bodl. ms.

26. After $\text{לפי שאינו הדבר הנכבד}$ Bodl. ms. has $\text{לפי שאינו הדבר הנכבד אשר לא יוכלו לומר בו}$.

30. After $\text{לפי שאינו הדבר הנכבד}$ Bodl. ms. has לפי .

Page 137

1. One might have expected $\text{לפי שאינו הדבר הנכבד}$.

5. After $\text{לפי שאינו הדבר הנכבד}$ Bodl. ms. has לפי .

6. Who is this Rebbeinu Gershom? The title would seem to indicate the Me'or ha-Golah, the French Rabbi who flourished c. 1000, but I have not been able to trace this quotation. Could it possibly be the father of Gersonides?

7. Num. XXIII, 19.

12. Num. XXIII, 17.

19. Cf. IE. Job I, 8.

21. The Massoretic text has segol. I. is probably quoting a source which refers to the normal form of גִּלְגָּל with tsere.

22-3. KSS. p. 74 s.v. גִּלְגָּל. Gen. XXXI, 25.

Page 138

2ff. Cf. KSS p. 140 s.v. גִּלְגָּל, KC and IE.

5. Prov. XXVII, 1.

6. Gen. XXXVII, 2.

10. וַ. The copulative vav.

See Ben Yehuda s.v. וַ p. 4427.

12. Cf. N וַיִּבְרָא אֱלֹהִים.

16. So IE.

16-22. Cf. Aboth de-Rabbi Nathan KE II, 5

(II, 2 in Shechter's edition - see his notes).

There more than seven are named. See Tanhuma,

Par. Noach. Sect. 6, and Buber's notes thereon.

Cf. also G Vol. V, p. 267, note 318.

20. Gen. XXV, 27.

21. Gen. XXXVII, 2.

22. Ex. II, 2; Job I, 8.

23-28. Cf. IE especially, and N, KC, and G Vol V, p. 178, note 28.

28ff. BR XXX, 10, TB Sanhedrin 108a, and N.

Page 139

4, Gen. XVII, 1; Gen. XLVIII, 15.

7-12. Cf. Midrash Aggadah (ed. Buber), Sidra Noach (beginning); BR XXX, 11; and R.

13f. Cf. IE.

22-24. This interpretation is specifically rejected by IE.

23. Ex. XXII, 8.

25-6. IE.

29-30. The earth was not literally destroyed, but contained the potentiality of destruction within itself, because of the violence within it. Cf. v. 17.

Page 140

2f. The major commentators all take $\gamma\gamma\tau$ in the sense of sexual activity which I. mentions later (lines 6-8). But it is curious that none of them refers to the more general interpretation which I. gives here.

6. Cf. KSS p. 74 s.v. $\gamma\gamma\tau$.

6-8. So R, IE, KC, N.

8-10. This seems an obvious explanation. What other interpretation can there be? Is I. by implication contrasting man's earthbound activity with his ideal goal which involves his heavenly (i.e. intellectual) activity?

13-15. KSS p. 331 s.v. $\gamma\gamma\tau$.

15. Is. XXXIX, 5; Lam. IV, 18.

16. An expansion of IE.

17. $\gamma\gamma\tau$ $\gamma\gamma\tau$ = Intransitive verb.

18. Ex. IX, 29. Cf. R (quoted by N), IE, KC.

19. Ex. I, 1. IE. So R (N) without the proof-text. Cf. KC.

20-22. KSS p. 408 s.v. אבא .

22. Neh. V, 14.

23-25. KSS p. 64 s.v. נמי . Cf. IE.

The Rabbinic source is TB R.H. 23e. Our text

omits one of the names, and should read 'לֹא אֵין אֲנִימָא הֵם

27. IE.

אֲנִי אֲנִימָא הֵם אֲנִי אֲנִימָא הֵם

Page 141

1-3. KSS p. 168 s.v. נמי . Arabic كَفَّ

TB Shabb. 67a. Cf. IE.

3-4. IE.

5-6. IE and KSS p. 308 s.v. נמי .

7-10. IE and KSS p. 206 s.v. נמי .

9. Is. XXIV, 4.

10. Is. XXXV, 8.

11-12. IE.

12. Ex. IX, 18.

13-16. IE who, however, does not give (in the printed edd.) the proof-text from Ezekiel.

14. Is XVII, 8.

15. Is. LXXXV, 2; Num. XXI, 29.

16. Ezek. XXIII, 47.

17. Ex. XXIX, 1. Bible text has נמי .

18. Ezek. XXXVII, 16.

19-20. Cf. IE. For אֲנִי אֲנִי of. Ezek. XXXV, 5.

20ff. I.'s intention here is to show that the "end of all flesh" did not come naturally, as might be presupposed from a literal interpretation of the text, but came through the will of God.

29f. Cf. IE and N.

Page 142

2. Cf. KC.

5. See page 140, line 23.

6. There was a specific divine purpose in the choice of wood, and it was not merely incidental.

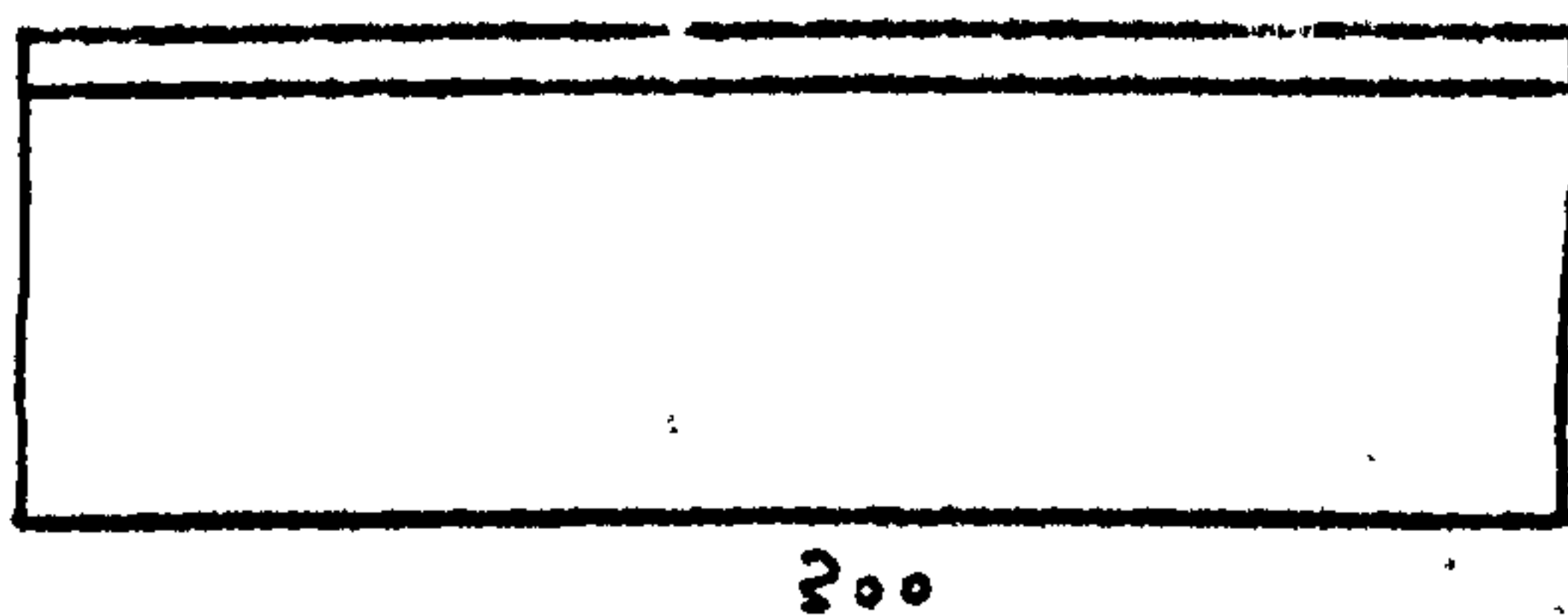
8-9. Cf. IE, KC. On the construction of the ark, cf. G Vol. V, p. 176, note 21.

12. IE.

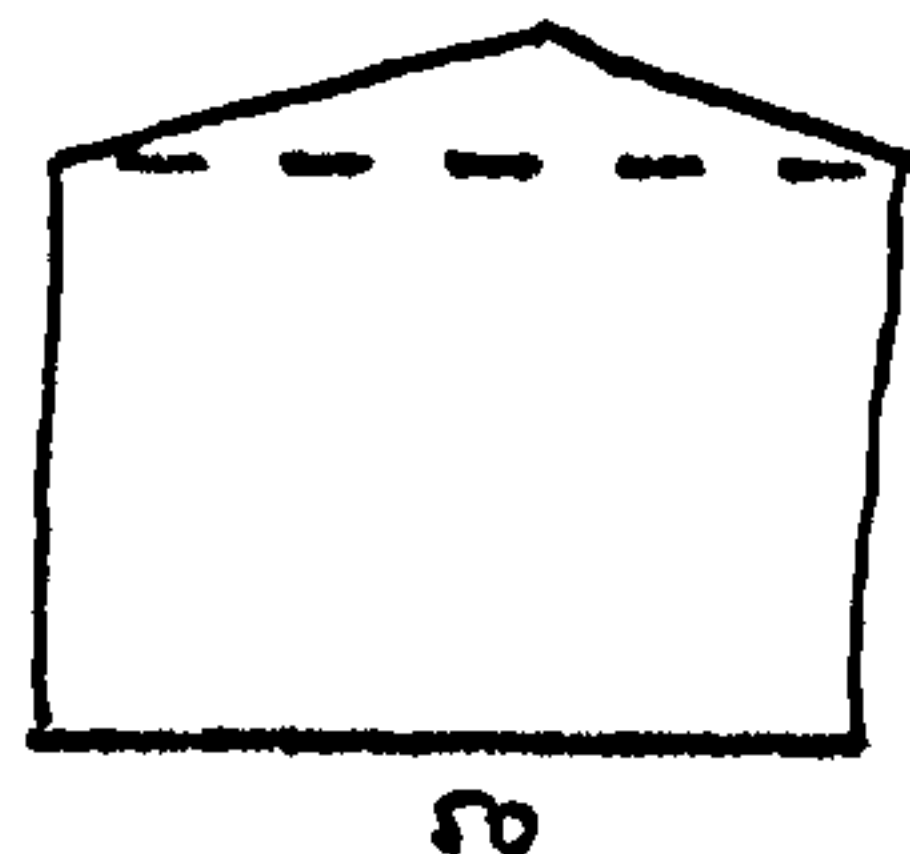
13-28. The three descriptions of the ark's measurements may best be illustrated by the following diagrams:

MEASUREMENTS IN CUBITS

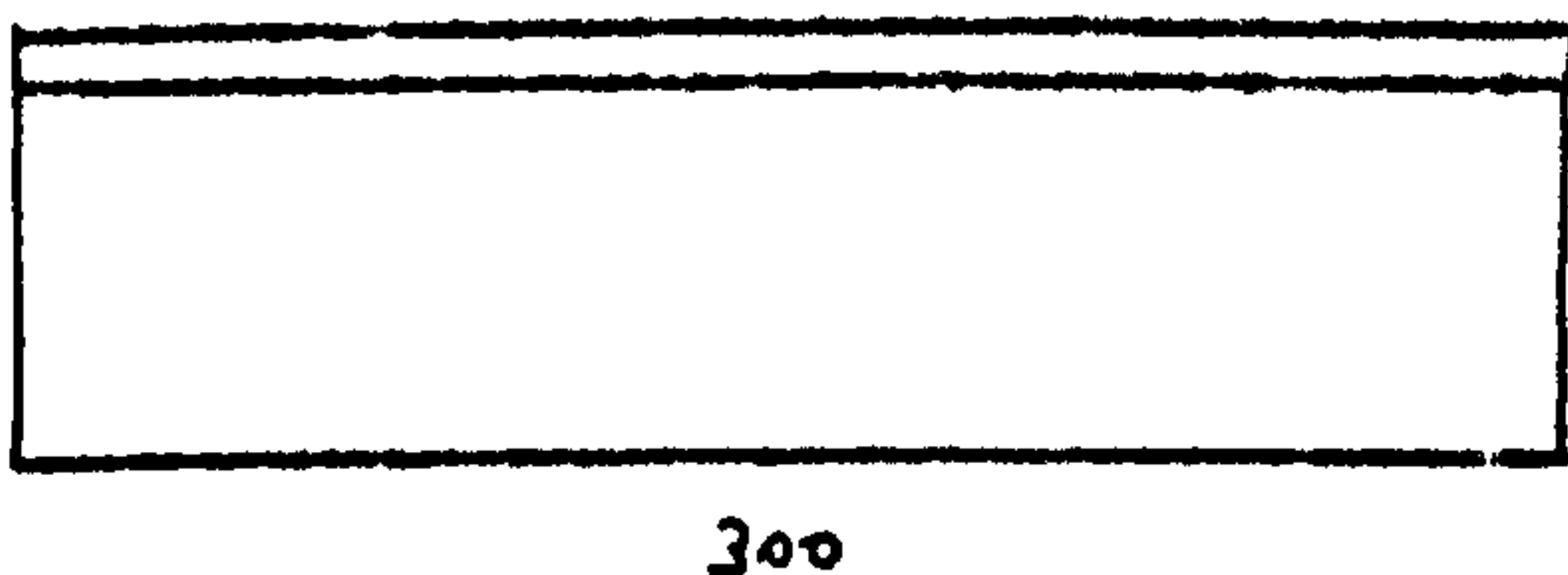
Immanuel I.



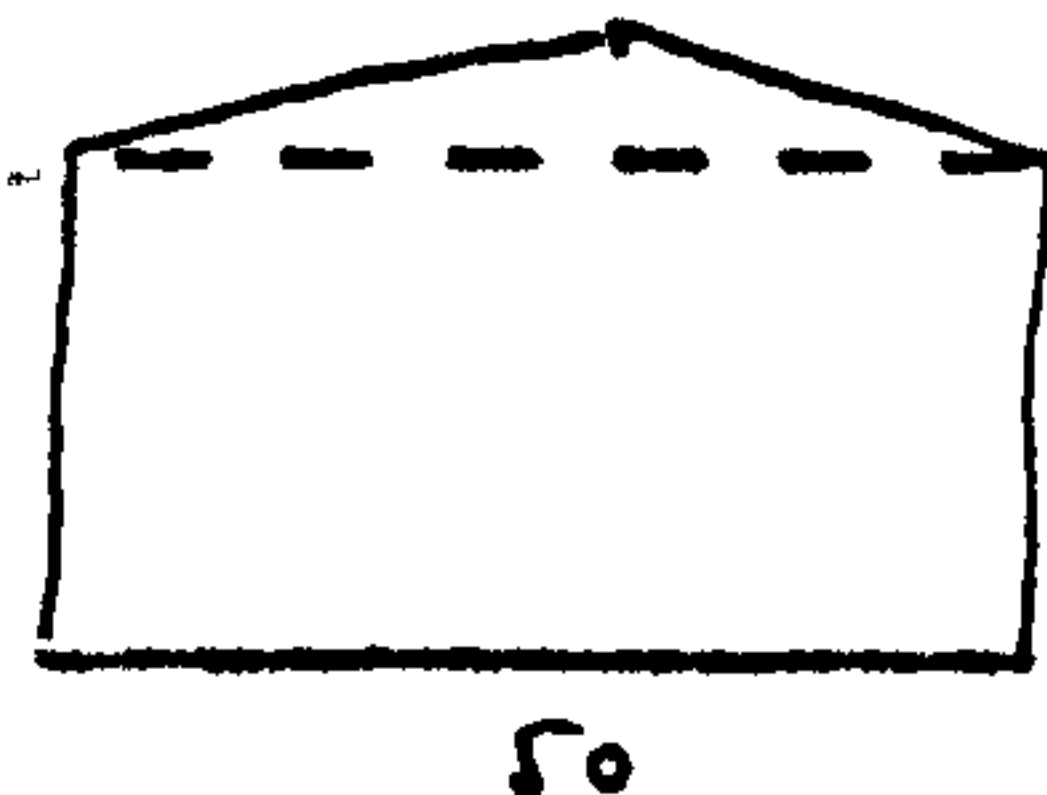
↑
30
↓



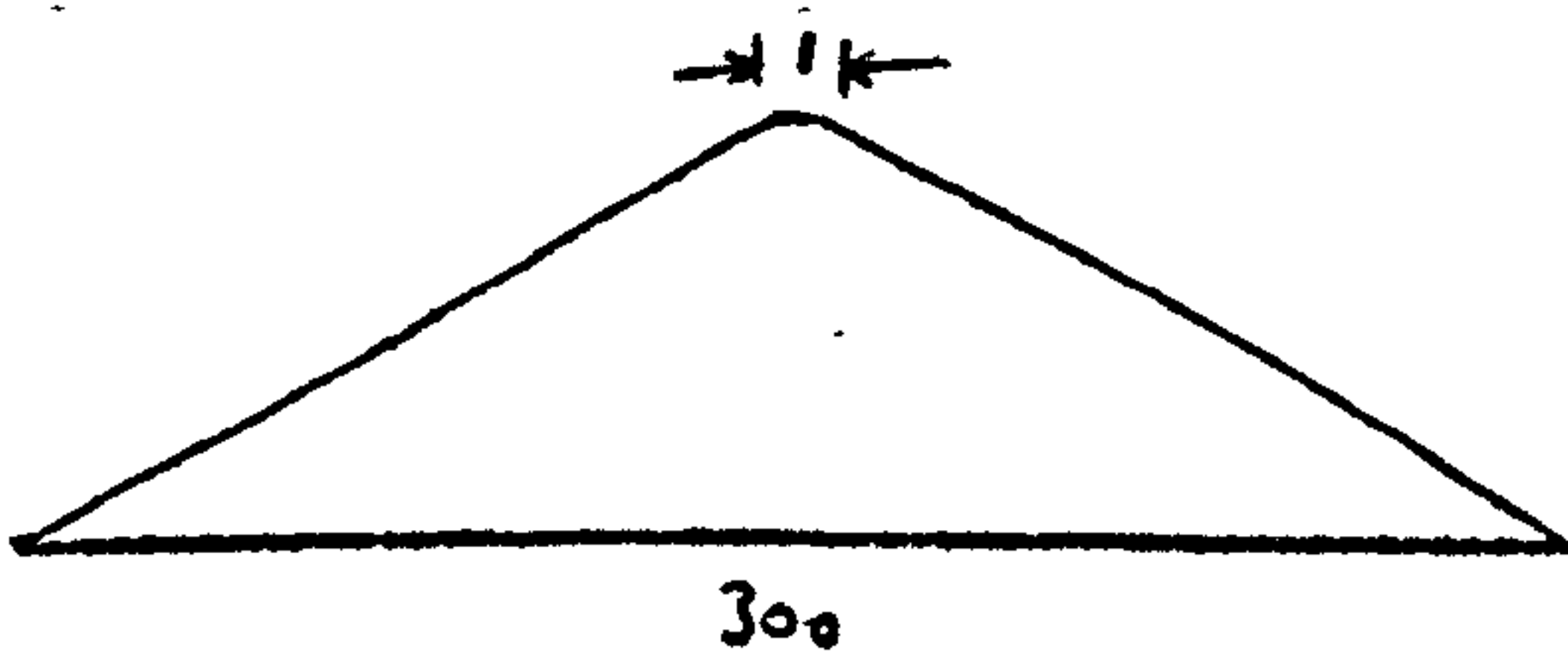
Immanuel II.



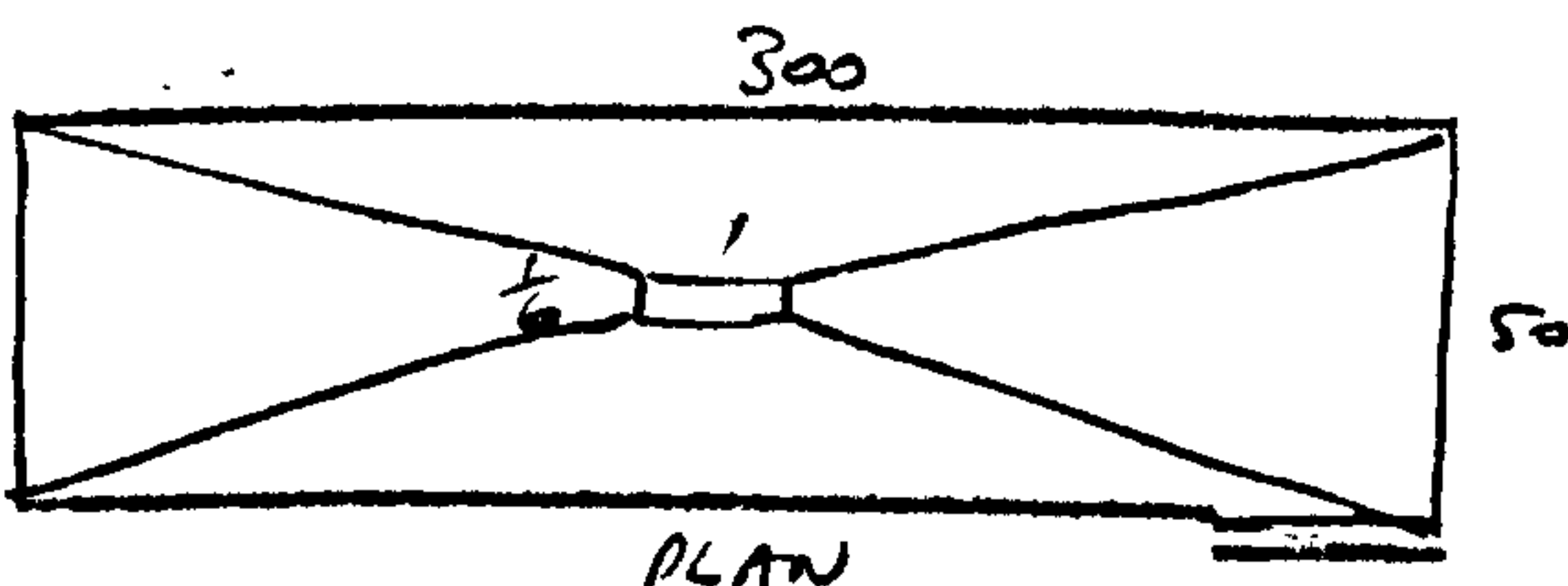
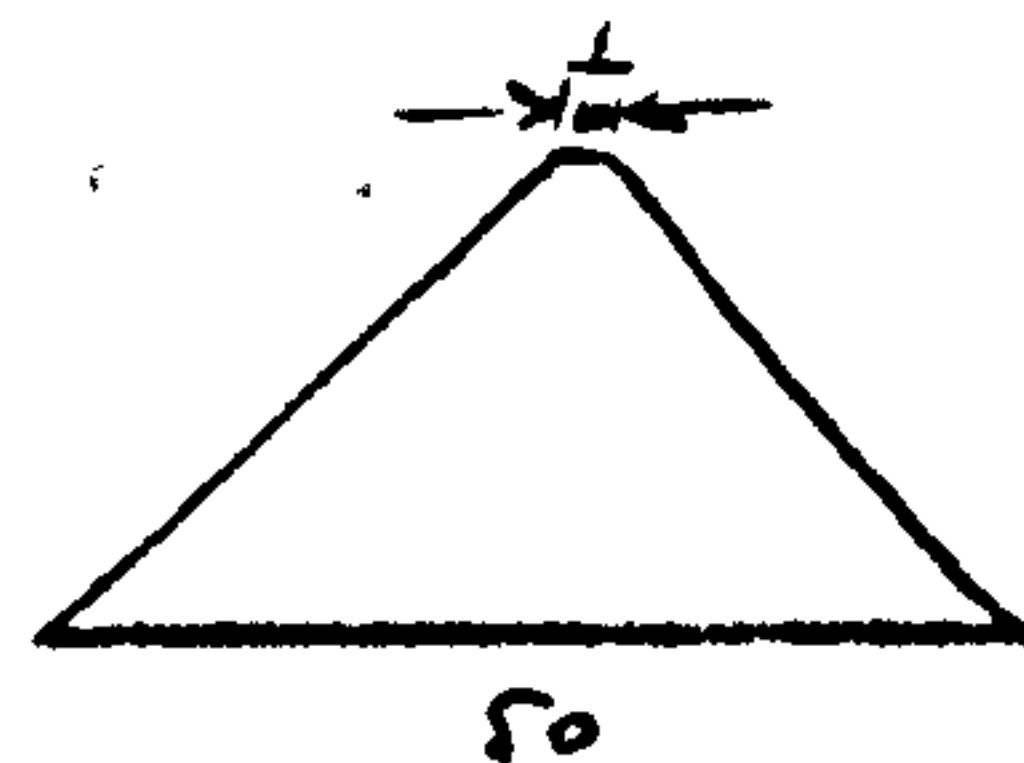
↑
29
↓



Ibn Ezra



↑
30
↓



16-17. Cf. R.

24. "You should make it so that that the breadth narrows gradually to a point".

25-8. This differs from the printed edd. of IE, but I. may be paraphrasing here. Cf. KC.

29ff. Cf. R and Sifteí Hachamim thereon.

Page 143

5f. Cf. IE.

14. Cf. Page 14, line 11.

20. This excludes the vegetable and the mineral world.

23. Ex. XVIII, 18; Is. LXIV, 5. Cf. Page 14, lines 7ff.

24. Is. XXXIV, 4.

29ff. Cf. IE and KC.

Page 144

3. Deut. I, 22.

9. Cf. BR XXXI, 17, and see R.

11f. Cf. R.

16f. IE.

20. Cf. BR XXXI, 18 and R.

23ff IE.

28. ... Added by I. for clarification; otherwise one might think that IE held that the fish did not survive either. XXXXXXXXX

30ff. Num. XI, 21f

Page 145

2ff. ... serves not only to particularise birds, but each species of bird, and so with the other animals. Cf. KC.

3. IE and N.

9-10. Cf. IE.

10f. PRE XXIII, and G Vol V, p. 177, note 24.

19ff. Cf. IE, but note how I. softens the tone of IE's remarks.

21. Is. XI, 7; LXV, 25.

26. Cf. PRE XXIII, N and B, all of whom make the point that during the long time that it took Noah to build the ark, his generation had the opportunity to repent, but did not.

Page 146

20ff. That the more numerous clean animals were for sacrifice is a view found in early Rabbinic literature, and transmitted by R, N, and B. But cf. KC who points out that seven pairs were not in fact needed by Noah for sacrifice, and that they were originally intended for food for Noah and his family after the Flood.

21f. Gen. VIII, 20.

23-28. The unclean animals are those that prey on other animals, and are therefore murderers (*אֲכָלֵי בָרִית*). This cannot be substantiated in fact, but it evidences I.'s desire to rationalize the laws of the Torah.

29ff. On the question of whether Noah was told the characteristics of clean animals, or whether they came of their own accord cf. R, N (on VI, 20), and KC.

Page 147

3. Gen. VIII, 20.

15. See notes below on the chronology of the Flood.

20f. Cf. IE.

23. Deuth XI, 6. This omission is also noted by ~~by~~ ~~22~~ ~~12~~, a supercommentary on IF.

24. Job XXXIX, 8.

25. Hab. III, 7.

25f. IF. Cf. KC.

28f. IE.

Page 148

7. See R who repeats the older view that Noah had little faith and did not set foot in the ark, until the rain actually began to fall.

9ff. I. here summarises his views on the discrepancies found in the Torah concerning the number of the animals that came into the ark. It is curious that he does not consider a view mentioned by both N and KC that the animals that came for ~~xxxxxx~~ survival purposes entered of their own accord, but those that were needed for sacrifice were taken by Noah into the ark.

16. "Two by two" refers not to the total number of each species, but to the way in which they entered the ark viz. male and female together.

22ff. This is obscure. In line 23 the Biblical text should read ~~אֵלֶּיךָ הָיָה~~ and not ~~וְהָיָה אֵלֶיךָ~~. The point that is being made is that ~~אֵלֶּיךָ הָיָה~~ may refer to the ~~אֵלֶּיךָ הָיָה~~ alone, and not to the other animals. However, for this to be consistent ~~אֵלֶּיךָ הָיָה~~

~~אֵלֶּיךָ הָיָה~~ of line 25 must be omitted. The Biblical text thus interpreted would read:

מִן הַבְּהֵמָה הַטְּהוֹרָה וְהַחַיָּה
הַטְּהוֹרָה אֵשֶׁת אִיגָדָהּ וְהַחַיָּה אִיגָדָהּ וְהַחַיָּה אִיגָדָהּ
בְּאֵזְבֵּי אֶרֶץ אֲרָם חֲכָמִים וְנִקְבָּה .

Page 149

2. Cf. KC.

7. Cf. R and KC. TB R.H. 11b.

9-27. I. Here gives a scientific account of how the waters could have burst forth from the earth.

Page 150

3. *לְהַגְדִּיל הַמַּעֲשֶׂה*, to heighten the effect.

4ff. The "natural" place of water in the Aristotelian four-element structure was below "air" and above "earth". Therefore there must have been certain causes which normally prevent the water from falling to the earth. These causes were removed at the time of the Flood. See I. On Gen. I, 6-8 (T. pp. 73ff), and, above, note 1 on page 49.

5. *לְשַׁמְרָהּ* = shutting up, restraining.

However, one should note that IE has *לְשַׁמְרָהּ מִלְּפָנֵי הַמַּלְאָכִים*.

7. On I.'s use of the te in see the Introduction.

8. Erek. IX, 2. On the work of the angels in the destruction of Jerusalem, see G. Vol VI, pp. 391ff, notes 26 and 27. Cf. MYM Ch. IX p. 53.

13-14. The seven lamps of the upper candelabrum are derived from Zech. IV, 2. The candelabrum represents the universe, and its seven lamps the seven planetary spheres. See MT 136b.

15-17. See TB R.H. 11b-12a. On the gematria see Ba'al ha-Turim on verse 11. However, the ms. text is inaccurate. *ס'ב'א'A'A'A'A' = 1010, and this is equivalent to *א'A'A' (1011)*, minus one (* 1010). I have therefore added the word*

א'א'א'א'א'א'א'א'א'א'א'A'A' from the Talmudic text, which is given correctly in Ba'al ha-Turim. See G. Vol. V p. 183, note 40.

18. Prov. VIII, 24. IE.
 19-21. Cf. IE and KSS p. 409 s.v.
 20. Ps. XLII, 8; Gen. VII, 11.
 21. Ezek. XXXI, 4. On ~~אין~~ cf. IE
~~אין~~ is not found in the Biblical text.

Page 151

- 7ff. Cf. KC.
 13. Cf. IE.
 14. This seems to be original to I. Others maintain that some animals came of their own accord and others were brought by Noah. See note on page 148, line 9.
 15ff. See above on page 148.
 23. ~~אין~~ ~~אין~~ , i.e. it is not merely explanatory of ~~אין~~ ~~אין~~ .
 25. This is the view of N.
 26ff. I.'s own view is that God's ordinance refers not to Noah's action but to the coming of the correct numbers of the different species of living things.

Page 152

- 1ff. I. interprets ~~אין~~ ~~אין~~ i.e. for the sake of Noah. The ark was closed and all in it reserved for the sake of man, since the world exists to serve human needs. This view of creation, that it exists ~~אין~~ for man's sake, is prominent in Sa'adia. Maimonides, however, held that the world was created simply because God willed it. However, in both views, man is the supreme creature on earth.
 20. Job XII, 14. Cf. IE. The verse in Job clearly uses ~~אין~~ in a sense detrimental to man. See Targum and Levi ben Gerson thereon.
 23. KSS p. 251 s.v. ~~אין~~ .

Page 153

1-4. Cf. IE and KC.

13ff. The two views propounded here may be summarised as follows: 1) At the end of forty days, the rain stopped, and the flood remained at its greatest height for 150 days and then began to decrease. 2) The rain fell intermittently, after the initial forty days of continuous rain, and the height of the flood increased until it reached its maximum level on the 150th day, and then it began to decrease.

Page 154

5ff. Cf. IE on verse 24.

11ff. This probably refers to R's remark on *נח' - פ'קח*. (See Siftei Hachamim on R).

18f. Cf. IE.

22ff. This ingenious interpretation of the order in which the creatures died seems to have originated with I., although there is a hint of it in KC.

Page 155

25f. See page 144, line 28 and note.

26. Cf. R and N on verse 23, and KC.

BR XXXII, 19. &f.

27 - page 14, line 2. KFS . 229f s.v. א"ו .

Page 156

7. Gen. IV, 4.

10. Cf. N.

11ff. See the Introduction for interpretations which are based on the forms of the letters.

On the phrase *והחיות אשר חיה על פני המים* connected with a scribal peculiarity cf. Meg. 16b. I. makes

the same comment on the Heth in וְהָיָה, and וְהָיָה
in Gen. XIX, 13.

ix 14. On the interpretation of the Tas in see
the Introduction.

15. Cf. KC who quotes TB Sennedrin 108a.

17ff. Cf. IE.

23f. IE.

24. Esther VII, 10.

26. Ps. LXIII, 12. Cf. KSC p. 239 s.v. וְהָיָה.

26ff. IE.

Page 157

4. It is IE's interpretation that I. counters.

7. Gen. XXIV, 28.

10-12. KSC. p. 137, s.v. וְהָיָה. TB Sanh. 25a.

13-15. KSC. p. 137 s.v. וְהָיָה. וְהָיָה is

pointed thus by the edd. of KSC.

14. וְהָיָה Neh. I, 4 for וְהָיָה.

17. Gen. XXXVII, 1.

18-20. KSC. p. 130 s.v. וְהָיָה. Cf. N.

20. IE.

21. Dan. XII, 2; Ezek. XVII, 9.

23-27. Cf. IE and N.

24. Job XXVI, 13.

25. Job XXIII, 13; Hos VI, 1.

26. Amos III, 8.

28. Deut. II, 16.

28ff. Cf. IE.

30. I Sam. XX, 25 and 27; Num. XXI, 1 and 23;
Num. XXV, 3.

Page 158

1. Ex XIX, 13.

3. Cf. R and KC.

6. Ezek. XIX, 5.
9. /~~ix~~ The initial letters of the imperf. prefix.
15. See page 163, lines 15ff and notes thereon.
- 17ff. See page 157, lines 13ff, and note.
- 23-25. Cf. IE, and N.
27. Cf. IE.
28. The difficulty is, of course, that "remembering" implies "forgetting" which cannot be attributed to God. Cf. KC.

Page 159

3. IE.
5. Cf. B and MN III, 17: "In the lower or sublunary portion of the Universe Divine Providence does not extend to the individual members of species except in the case of mankind." (Friedlander's translation).
7. Cf. IE who says simply *זכרון ה' נמשך*. This is an excellent example of the way in which I. expands the views of other commentators.
25. Cf. IE.
30. IE.

Page 160

3. Jud. XII, 17.
4. Zech. IX, 9.
6. See page 163, lines 15ff.
12. Without implying that they continued to decrease until the earth was dry.
- 15-19. N.
24. I.'s point is that the raven did not fly continuously hither and thither until the earth

became dry, but flew on several sorties, and kept returning, and Noah did not learn anything from the raven about the state of the earth until, in fact, the earth was dry.

30ff. This gematria is also adduced by Ba'al ha-Turim. Cf. R and BR XXXIII, 6.

Page 161

1. Cf. I Kings XVII, 6.

3f. Cf. B

לדבר אלהים אל נח בדרך הציפורים

8-13. N.

16. So R, IE, and KC.

21. See page 157, line 19.

22. See page 157, line 21.

24. See page 157, line 23.

25-page 162, line 22. Based on N who is quoted also by B. See G Vol. V, p. 185, note 47.

27. BR. XXXIII, 9.

29. Ezek. XLII, 24.

Page 162

2. BR. XXVIII, 3.

8. PRE XXIII.

20. BR XXI, 19.

24. Hos. VI, 1. Cf. Ba'al ha Turim, whose full comment is necessary to understand the relevance of the Hosea quotation. It was because the leaf had been torn off the tree, and not found floating on the water that Noah knew that the Flood had abated.

Page 163

1. Cf. IE.

15ff. Here follows a number of different

explanations of the chronology of the Flood tabulated for convenience below. The rejection of R's explanation in lines 21-22 is quite untypical in expression of I.'s approach, since he usually treats all previous commentators with great respect, even when disagreeing with them. In this he is unlike IE.

The difficulties of establishing a convincing Flood chronology result mainly from the fact that it is not clear from which calendrical point one should begin ordering the months, nor ~~is it~~ is it clear whether the 150 days of the Flood should begin from the commencement or from the conclusion of the 40 days of rain.

Tabulation of Flood Chronology

a) page 163, lines 24ff.

Rains began	Marheshvan 17
Rains finished	Kislev 27
150 days of Flood	
counting from Marheshvan 17 end	Nisan 17
Ark rested (7 months after	
Marheshvan 17)	Iyyar 17
Mountains appeared	
first day of tenth month	Ab 1
Noah sent raven	Ellul 10
First dove	Ellul 17
Second dove	Ellul 24
Third dove	Tishri 1
Earth dry	Marheshvan 27.

b) page 164, lines 29ff

Rains began	Cf. N
	Merheshvan 17
150 days of Flood finished	Nisan 17

Ark rested (seventh month after Tishri) Nisan 17.
Mountains appeared (10th month after Tishri)

	Tammuz 1
Noah sent raven	Ab 10
First dove	Ab 17
Second dove	Ab 24
Third dove	Ellul 1
Cover removed after a month	Tishri 1
Earth dry	Marheshvan 27

c) page 165, lines 18ff. Cf. B.

Rains began	Marheshvan 17
Rains finished	Kislev 27
150 days of Flood ended	Sivan 1
	(i.e. seven months after Kislev)
Ark rested	Sivan 17
Noah sent raven	Tammuz 10
	(i.e. 40 days after Sivan 1)
First dove	Tammuz 17
Second dove	Tammuz 24
Third Dove	Ab 1

(The mountains also appeared on this day, this being "the first day of the tenth month" from the time the rains began i.e. in Marheshvan. One assumes that according to this calculation Noah waited two months before removing the cover of the ark on Tishri 1)

See G. Vol. I, p. 163, where the chronology (similar to the above) of the Seder Olam is given. (Line 15 of G. should be corrected to read the first day of Ab). See also Vol. V, p. 184, note 45. It is noteworthy that I. does not quote a chronology which is based on the year's beginning in Nisan instead of in Tishri.

d) page 166, lines 5ff. It is not clear to whom this view is to be ascribed. IE alludes to such a view in his comment on verse 3.

The year of the Flood was 1656 i.e. a leap-year, since it is the the third year of the 88th 19-year cycle ($87 \times 19 = 1653$) If it were a leap-year it would be difficult to determine which particular months were called "seventh" and "tenth" since Adar Shení would intervene. And we cannot accept the solution that the year of the Flood was 1657 and not 1656. The answer may be that before the giving of the Torah they did not intercalate as we do now. However, if we have to force ourselves to consider 1656 as a leap-year in our sense, we can explain the chronology as follows:

Rains began	Marheshvan 17
Rains finished	Kislev 27
150 days (from Marheshvan 17) ended	Adar Shení 17
Ark rested on same day	Adar Shení 17
	(i.e. 7th month after Tishri)
Mountains appeared	Sivan 1
	(i.e. 10th month after Tishri)
Noah sent raven	Tammuz 10
	(40 days after Sivan 1)
Third dove	Ab 1
Noah removed cover	Tishri 1
Earth dry	Marheshvan 27

e) page 167, lines 22ff. Second leap-year explanation.

Rains began	Marheshvan 17
Rains finished	Kislev 27
150 days (from Kislev 27) ended	Iyyar 1

(i.e. 7th month after Kislev in a
leap-year)

Ark rested I. yar 17

Mountains appeared Ab 1

(i.e. 10th month after Kislev)

Noah sent raven Ellul 10

Third dove Tishri 1

Noah removed cover Tishri 1

Earth dry Marheshvan 27.

In the above accounts the view of IE is not represented, and this is most surprising considering I.'s consistent dependence on IE elsewhere. IF does not agree that 150 days = 5 months, as in a), b), and d) above. He rejects speculation concerning leap-years. His view is as follows:

Mountains appeared Tebeth 1

Noah sent raven Shevat 10

(i.e. 10th month, numbering from Nisan)

First dove Shevat 17

Second dove Shevat 24

Third dove Adar 1

According to IE Noah remained a solar year + 10 days, whereas the other accounts show that Noah remained in the ark a ~~time~~ lunar year + 10 days.

For completeness I give R's account:

Rains began Marheshvan 17

Rains ended Kislev 27

150 days from Kislev 27 end Sivan 1

Ark rested Sivan 17

(i.e. 7th month after Kislev)

Mountains appeared Ab 1

(i.e. 10th month after Marheshvan)

Noah sent raven	Ellul 10
Dove 1	Ellul 17
Dove 2	Ellul 24
Dove 3	Tishri 1
(when Noah removed the cover)	
Earth dry	Marheshvan 27

It is clear that this view was rejected because R takes two different starting-points (Kislev and Marheshvan) from which to number the months.

Page 168

12. Cf. IE. Ps. V, 9.
13. IE.
15. Cf. KSS p. 84 s.v. אֵלֶּל .
- 16-18. Cf. IE.
17. Ex. X, 14.
19. Is. I, 31. Cf. KSS p. 211, s.v. אֵלֶּל .
- 20-25. KSS p. 333, s.v. אֵלֶּל . The order is different here.
21. Cf. TB Hullin 46b; Shabbat 53a.
22. Ps. XIV, 20; Job XXIV, 7.
23. Ps. CXLVII, 17.
24. Prov. XXV, 25.
25. Jud. III, 20.
26. Job XXVII, 17.

Page 169

1. Dent. XXXII, 50.
2. Ps. XXXVII, 3.
3. Job VI, 21. Cf. IE.
5. KSS p. 355 s.v. אֵלֶּל .

6. Deut. XI, 10; Ex. XIX, 18. Cf. IE. A parallel is drawn between $\text{לִי} / \text{לִי}$ and $\text{לִי} / \text{לִי}$.
 13-17. Cf. KC, B and R. BR. XXXIV, 6.
 19-20. Cf. R.
 25-6. IE.
 27. TB Sanhedrin 108b. Cf. B.
 28. Eccl. IV, 11. I have not been able to trace a parallel of this mnemonic.

Page 170

2. Cf. IE and KC.
 5ff. Cf. page 146, lines 19ff.
 14ff. Cf. KC.
 21. $\text{וְיָ$ The printed eds. of IE have וְיָ , and, in view of וְיָ (line 17) perhaps we ought to emend accordingly.
 24f. IE.
 25 - page 171, line 5. MN I, 29.

Page 171

- 3-4. MN reads $\text{וְיָ כְּשֶׁהָ רָאִיוֹן}$, and this reading is needed grammatically in our text. However, perhaps we should read כְּשֶׁהָ as in the parallel quotation on page 135, line 13.
 11f. Cf. IE
 18-9. Cf. KC $\text{וְיָ אֵלֶּיךָ הִנֵּל בְּעֵינֵי הַכּוֹס}$.
 20f. IE.
 21. Gen. XLVI, 29.
 22. The quotation from IE ends at וְיָ in line 23.
 27. I have not been able to trace this quotation from Samuel ibn Tibbon, and it may be derived from either his commentary to Ecclesiastes or his unpublished (not extant?) commentary to Genesis,

ענין נ, which Samuel mentions in the MYM, re.g.
Chapter III, p. 9.

Page 172

8xx

5ff. Since the causes of generation and decay will not cease, so it follows that generation and decay themselves will not cease.

12. Cf. R based on BR XXIV, 14. BT B.M. 106b.

14. It appears that one should emend *o to o since $6 \times 61 = 366$ even without the addition of "some hours".

21-23. Cf. IE and KC.

29 - page 171, line 22, see Translation X.

Page 173

30ff. The seasons of sowing and harvesting are included not because they are distinct from the other seasons, but because by mentioning them their relationship to the survival of the world is more easily understood.

Page 174

12ff. The word o could refer to two categories i.e. the animal and the vegetable, since there was no point in promising the ~~xxxxxx~~ survival of the mineral world which was not destroyed in the Flood. And we might say that the vegetable world was not destroyed either since no elements of it were taken into the Ark.

25ff. Why should the Torah particularly mention the seasons? It would have been sufficient simply to state that life would not be destroyed again.

The means whereby life would be sustained are immaterial. But the purpose is to show that the cessation of the seasons itself would be a real punishment, since they are the immediate causes of life.

Page 175

3. Cf. BR XXXIV, 15.

8-9. TB Sanhedrin 33b. Cf. MN II, 6.

The "heavenly family" were the spiritual and physical forces which acted as God's intermediaries at the time of Creation.

12 10-17. The cessation of the natural forces at the time of the Flood was a miraculous event, and will not be repeated again.

18ff. An extract from Abraham bar Hayya:

Sefer ha-'Ibbur III, 2 (ed. Filipowski, London 1851).

The quotation finishes on page 78, line 27. There are numerous textual differences.

The divisions among the four seasons are described as follows:

1) Spring equinox (Nisan). Day and night are equal in length, and the day begins to lengthen. Sun is in Aries, and begins to move northwards, and at its highest point is at an intermediate height above the horizon. Noon-day shadow begins to shorten. Aries is called the first of the signs of the Zodiac because the sun was created at this time.

2) Summer solstice (Tammuz). Sun in Cancer. The day at its longest. Noon-day shadow at its shortest. Sun at its highest point above the horizon. Day now begins to shorten and night to lengthen.

3) Autumn equinox (Tishri). Sun in Libra. Day and night of equal length, and night continues to lengthen. Sun is at intermediate height and is moving south. Noon-day shadow is lengthening.

4) Winter solstice (Teveth). Sun in Capricorn. Day at its shortest. Noon-day shadow at its longest. Sun at its nearest point above the horizon. Day begins to lengthen. Sun moving again towards intermediate point northwards.

Page 177

5ff. The seasons may be measured in two ways:

1) if you base your calculation on the movement of the sun in "the sphere of the firmament" you will find each season equal in length viz. 91 days and $7\frac{1}{2}$ hours.

2) if you calculate according to the sun's movement through the zodiacal signs you will not find them equal:

a) from summer solstice to autumn equinox i.e. through Cancer, Leo, Virgo = about 92 $\frac{1}{2}$ days. Called "heat".

b) from autumn equinox to winter solstice i.e. through Libra (Scorpio) Sagittarius = 88 days. Called "winter".

c) from winter solstice to spring equinox i.e. through Capricorn (Aquarius) Pisces = about 90 $\frac{1}{2}$ days. Called "cold".

d) from spring equinox to summer solstice i.e. through Aries (Taurus) Gemini = about 94 $\frac{1}{2}$ days. Called "summer".

Page 178

3ff. No two consecutive seasons equal in length the two remaining consecutive seasons. But if you take the two opposing seasons together their combined length will equal the sum of the two others viz.

"heat" + "cold" = more than 182½ days.

"winter" + "summer" = more than 182½ days.

(Both combined = more than 365 days)

That is why the verse mentions each season together with its opposite i.e. "cold and heat, summer and winter". Cf. IE who also interprets "day and night" as referring to the changing lengths of the day and the night through the seasons.

14ff. But the year may be divided into six parts viz. (following the order of the verse):

1) Seed-time. The sun moves from the middle of Aries (through Scorpio) to the middle of Sagittarius.

~~2) x3a1a1xxxThexexxxxxxxexxxfraxxtxxxm1a1axa2~~

2) Harvest-time. The sun moves from the middle of Aries (through Taurus) to the middle of Gemini.

3) Cold. The sun moves from the middle of Sagittarius (through Capricorn) to the middle of Aquarius.

4) Heat. The sun moves from the middle of Gemini (through Cancer) to the middle of Leo.

5) Summer. The sun moves from the middle of Leo (through Virgo) to the middle of Libra.

6) Winter. The sun moves from the ~~the~~ middle of Aquarius (through Pisces) to the middle of Aries.

The three pairs of opposites are equal in length, even though each part of the pair is not

equal in length to the other part, viz.

a) Seed-time + harvest-time = $121\frac{3}{4}$ days, but harvest-time is longer than seed-time.

b) Cold + heat = $121\frac{3}{4}$ days, but "heat" is longer than "cold".

c) Summer + winter = $121\frac{3}{4}$ days, but summer is longer than winter.

($3 \times 121\frac{3}{4} = 365\frac{1}{4}$).

Bar Hayya itemises the six divisions differently:

1) Seed-time. The sun is in Scorpio and Sagittarius.

2) Harvest-time. The sun is in Taurus and Gemini.

3) Cold. The sun is in Capricorn and Aquarius.

4) Heat. The sun is in Cancer and Leo.

5) Summer. The sun is in Pisces and Aries.

6) Winter. The sun is in Libra and Virgo.

29f. "Cold" and "heat" (nouns) refer to qualities in the abstract, distinct from the subjects possessing those qualities, whereas "cold" and "hot" (adjectives) refer to the qualities when in relationship with their corresponding subjects.

Page 179

3 - 17. This extract from JR is also found in BM Add. Ms. 27033, fol. xxx 29aff, where it follows immediately the passage already quoted by I. on page . See Translation XI.

21ff. This is an expansion of IE.

29f. IE.

Page 180

3ff. On the superior constitution of primeval man cf. I. on longevity, page 125. MT 57a has this explanation: "Perhaps their staying ~~in~~ in the ark with all the animals compelled them to eat meat, because the animals multiplied until there was not enough room for them; or perhaps it was because they became weak...and (God) gave them meat in order to heal them, to strengthen their physique and to satisfy their hunger in a moderate way."

15-17. IE. Cf. N.

16. Deut. XII, 23.

17. Lev. XVII, 14.

18ff. Cf. IE.

22. Ps. IX, 13.

25-27. IE.

27-29. Cf. N.

28. Ex. XXI, 28.

Page 181

2ff. Cf. IE.

10ff. Cf. N, and KC and B.

18ff. Cf. N on verse 5, KC and B.

22ff. Cf. IE.

27c Cf. R, KC and B.

Page 182

1-7. This clear and basic indication found in the Torah that capital punishment is to be administered by man and not by God is not mentioned by other commentators.

8-12. Based on BR XXXIV, 20. Cf. B.

14. See I. on Gen. I, 26 (T. p. 117ff).

Cf. Kuzari I, 95.

16-27. I have not been able to trace the source of this quotation of Samuel ibn Tibbon. See Translation XII. It is also found in I.'s Com. to Gen. I, 27 (T. pp. 117-8), but it is arranged in a different order there. On the work of one of the Separate Intelligences (the Active Intellect) in infusing the body (matter) with soul (form) cf. S. pp. 45f.

29. Is. XLIV, 13. The verse actually reads:

וְאֵלֶיךָ בָּאנוּ וְלֹא יָצָאנוּ מִלְּפָנֶיךָ וְלֹא יָצָאנוּ מִלְּפָנֶיךָ

Page 183

2ff. According to the commentators (cf. R and N) this may be either a command, whereas the first (IX, 1) was a blessing; or it may be a repetition of the blessing having an additional meaning here by its proximity to the prohibition of murder.

6-11. Cf. IE, N, KC and B.

13ff. Cf. KC.

22. Cf. IE.

Page 184

7f. IE.

9-15. This is an expansion of IE.

14. Is. LIV, 9.

24. Cf. KC. Gen. XXIII, 13.

25. IE who considers that the rainbow was a new creation (see below) and rejects the view of Sa'adia (mentioned also by KC) that the rainbow had always existed. N followed by B also discusses this point and appears to reserve his judgment on the matter.

29ff. IE.

Page 185

1. Ex. XIX, 9.

3. It is clear that one cannot believe literally that God "remembers", since that implies that He may also forget. Cf. KC.

10f. Cf. IE.

11. Num. IX, 6.

12ff. Cf. KC.

18ff. Cf. IE and KC.

21-23. Based on IE.

29ff. Those who believe that the rainbow was created at the time of the creation of the world are faced with the difficulty of explaining "the sign" which implies a new phenomenon. Cf. the sign given to Cain, the sign of the covenant of circumcision etc.

Page 186

4f. IE mentions this, although he himself held that the rainbow was a new creation. See note on page 184, line 25. This scientific view is also mentioned by KC.

6-8. "See how this difficulty embarrasses us, and how, by using their hypotheses, we are saved by arguments that neither benefit us nor solve the difficulty for us."

9-10. I have not traced this allusion elsewhere. The rains ceased in Kielev according to all the chronological tables shown in the notes on pages 163 ff.

10-page 187, line 24. For I.'s own scientific explanation of the rainbow see Translation XIII. It is full of obvious errors, the most glaring being

his argument that the rainbow appears only in the morning or the evening, but not in the afternoon!

Page 187

25. This midrash is quoted also by B.

30-Page 188, line 6. This quotation is found also in BM Add. Ms. 27033 immediately following that cited by I. on page 179. See Translation XIV.

Page 188

2. After ~~the~~ the BM Ms. has ~~הוא הקדש אשר נאמן בלילה~~
9-10. IE.

10. Job XXXVIII, 8.

12f. Cf. IE.

13. Jer. LI, 3. The Massoretic text has ~~הוא~~

14. Ex. XXXII, 17; Ex. XXXII, 25.

16f. IE and KSS p. 386 s.v. ~~הוא~~.

17. Job XXXI, 22.

18-20. IE.

19. Ex. XV, 17.

20-23. Cf. IE and KSS p. 303 s.v. ~~הוא~~.

21. Is. XLI, 2.

22. Deut. XII, 20.

23. Prov. XX, 19.

24-Page 189, line 12. Cf. IE. See also R and KC.

Page 189

8. Gen. XXIV, 37.

9. Gen. XXVII, 46.

15-20. Cf. N (end of his comment on this verse) followed by B, and KC.

21. IE.

22-25. BR. XXXVI, 5.

Page 190

3f. An apt topical note. *וְהָיָה* here means "fool, idiot", not as originally "laymen, private citizen". The virtue of Noah was that knowing he was drunk, he concealed himself.

8. "He awoke...from his drunken state", not necessarily from sleep.

10ff. On the moral teaching of this episode Cf. N on v. 27 (end), KC and B. I. is fond of adducing ethical lessons from scriptural narrative especially in those cases, as here, where indecency is involved, and which otherwise fit awkwardly into the sacred pages of scripture. Cf. MT 57a and 70b.

14ff. BR XXXVI, 7. Here follow two rationalizations of Rabbinic Midrash typical of the philosophical school of commentators to which I. belonged. Of this midrash IE simply says *וְהָיָה* *וְהָיָה*. Is. I. here trying to interpret IE?

24. Cf. Ps. VI. 15.

25. Cf. Job XXX, 27. Perhaps one should read here *וְהָיָה*.

27ff. This acute analysis of the sin of Ham is mentioned only briefly by KC and is not found at all in the other major commentators.

Page 191

13ff. Another ethical interpretation of the story.

17. One should not treat lightly the curses of "parents, and men experienced in science, holiness and piety" since they do take effect, although not everyone knows why.

20. I.'s explanation of the effectiveness of

cursing is to be found in his commentary to Gen. XXI. It depends on the correspondence of the agent's imagination with the separate intelligence. The cursing has an effect on accidents and not on substances.

23. 2 Sam. XIV, 6; 2 Kings VI, 5.

26. Cf. KC.

30. BR X XVI, 9. This tradition is cited also by R, and at greater length by B.

Page 192

2. IE.

3f. See page 190, lines 6-8.

5. The tradition in § TB Sanhedrin 70a is that he either committed a homosexual act with Noah, or that he castrated him. Cf. A., and below lines 18ff. See G. Vol. V, p. 191, note 60.

6-8. IE. G. Vol. V, note 61.

8f. This reason for Scripture's not being more explicit is given only by I.

9-12. IB and KC.

14-16. This view is put forward by KC, based on BR XXXVI, 11.

18ff. See note above on line 5.

21. Dan. IV, 11 and 20.

23ff. On I.'s interpretation of the shapes of the letters see the Introduction.

26f. IE.

27. Ezek. XLIII, 12; Num. XVIII, 10, etc.

28ff. IE.

Page 193

2-7. IE.

9-12. Based on IE.

13-15. An expansion of IE.

14. As is expressed in Gen. X, 1.

Page 194

1ff. Here begins a long quotation ^{from} the Sefer Yosippon of Joseph ben Gorion. There are a number of differences, mainly consisting of variations in spelling. It is also to be noted that the order of description of the various races is quite different here from the usual editions of Yosippon. But it is possible that this does not indicate that I. had a different transcript before him. He probably selected and arranged the sections himself.

For an elucidation of some of the geographical data, see the ~~xxxxx~~ edition of Hayim Hominer, Jerusalem 1961. But he does not give sufficient information. The quotation is taken from the first chapter of the First Book.

Page 195

5. KC in the name of Joseph ben Gorion says that Meshech refers to the Tuscans "who are Christian now, and at the head of their faith, since Rome is in Tuscany."

19ff. IE.

22. Cf. N on verse 11, and KC.

23. Jonah III, 3; Ps. XXXVI, 7.

24. Cant. VIII, 6.

Page 196

3. IE.

14ff. cf. IE.

16. Jonah III, 3.

18ff. IE.

Page 197

2. cf. N.

3-11. KSS. p. 36 s.v. $\times 1/2$.

9. cf. R.

14ff. Cf. N and KC.

26. Ex. III, 18, etc.

Page 198

1-12. Based on IE. See BR XXXVII, 9;
TB Sanhedrin 69b.

14ff. Cf. KC.

27ff. Cf. KC who related that Yoktan (from katan
= small) was so called because his father realized
that he would have a shorter life than his ancestors.

Page 199

3. Cf. R.

5. BR XXXVII, 10.

7-11. This is quoted fully by R, and also
paraphrased by KC, but without his mentioning the
source, which is Seder Olan Rabba, I. The text
differs slightly from that in the 1877 (Warsaw)
edition.

TRANSLATION I

{Page 34, line 29ff)

But, truthfully speaking, there are hidden profundities in the question of the Tree of Life and the Tree of Knowledge. Take note that Scripture does not say "every tree that is pleasant to the sight, and good for food, and the tree of life, and the tree of knowledge" from which it would appear that God, may He be exalted, made them grow from the ground, just like the others. But it says that the tree of life was in the middle of the garden only. And the way in which it came to be in the middle of the garden is not explained (?), since it states that it was not a plant of the ground, but only the fruit of man before his sin, which took place in the garden. With regard to the tree of knowledge there is another allusion, because it does not say "and the tree of life, and the tree of knowledge in the midst of the garden" which would show that their existence was of an identical type. But it separates the one from the other, to show that the purpose of its existence differed from that of the tree of life, although they were both similar in that God, may He be exalted, did not make them grow from the ground, as He did with the other trees.

This requires a more extensive explanation, that is, an explanation of the problem of the tree of knowledge, and of its being distinguished existentially from the tree of life. It is to this that the rabbis alluded when they said, "The Holy One, blessed be He, did not reveal the tree of knowledge to man, and will not reveal it in the

future". But they did not say this of the tree of life, for He did reveal it, and He revealed that it was in the middle of the garden.

We must investigate why the tree of knowledge, which causes the death of those who eat of it, is not called in its turn "the tree of death", just as the tree, the eating of which confers life, is called "the tree of life"; for since the two trees mentioned are the causes of two corresponding or almost corresponding events, that is, that each event is closely connected with eating from a tree (and the name of one of the trees is connected to the event consequent upon the eating from it, in that it is called "the tree of life"), it would have been fitting for the name of the other tree to be connected to the name of the corresponding event consequent upon the eating from it, and it should have been called "the tree of death".

The answer to this question is that the tree of life, the eating of which ensures that those who eat of it live for ever, is not something apart from life, the eating of which confers life, but is itself life, and it is through this life, which is eaten by the man who eats from the tree, that he lives for ever.

Now this "life", in its metaphorical sense, is something positive, and the word "eating" is used of it metaphorically, as in "My son, eat thou honey, for it is good, And the honey-comb is sweet to thy taste; So know thou wisdom to be unto thy soul." Therefore it was fitting to call it "the tree of life" in its own right, and to relate to it metaphorically the idea of eating.

But the tree of knowledge of good and evil,

although eating from it causes death, is not itself death, for death is a total negation; and who can compare negation to a growing tree, or relate "eating" to it? Nevertheless, the tree of knowledge of good and evil exists, and in a positive sense, which can be compared to a tree growing in the middle of the garden; and its fruits, the eating of which causes death, are also things to which the idea of eating may be suitably related, in conformity with the metaphor of a growing tree. Such is the way of metaphors when they are elaborated according to their literal meaning. You see that when the prophet compares wisdom to water, he relates to it the ideas of "drawing" and "wells" as in "Therefore with joy shall ye draw water Out of the wells of salvation." In conclusion, the tree of the knowledge of good and evil is not called "the tree of death", since it is not itself death. But Scripture shows that the eating of its fruit causes the death of those who eat of it, as it says "for in the day that thou eatest of thereof thou shalt surely die." And it would appear that it does so because it prevents one from eating of the tree of life.

But that which is itself life is called "the tree of life." And there is no doubt that "life" does not refer to the short life of the flesh, but to the long and continuous life of the soul.

TRANSLATION II

(Page 61, line 15ff.)

One should know that the statement "that is it which compasseth the whole land of Havilah,

where there is gold; and the gold of that land is good; there is jellium and the onyx stone" tells us that there are particular places where gold and other precious stones may be found, and they are not found in every part of the inhabited world. And all this is the plan of the supreme wisdom which is not to be questioned. That is to say, the things which serve to maintain the body (lit. bodies), and perpetuate its function until its end, may be found to a greater or lesser extent according to the size of the need for them.

When the need is great for a certain thing, it will be ready and available. But whatever may be dispensed with, will be less readily available, and be in a poorer state of preparedness. An example of this is the air which we breathe (lit. is breathe~~d~~). Because we are not able to do without it at all even for a moment, God, may He be exalted, spread it throughout the world, and prepared it in such a way that it is not withheld from any man, wherever and whenever he might live.

Now since similarly there is a need for water, except that it is possible to do without it longer than it is possible to do without ~~xxxx~~ air, God, may He be exalted, sent it out over the face of the earth, and collected it in a particular place, where living creatures might go, and which ~~xt~~ might be accessible to them. But it is not found everywhere like air; and it has to be bought by some people which is not the case with air. And it is more accessible to some living things than it is to others, whereas the air exists and is available equally to all at all times, and in an identical manner.

Now since similarly there is a need for food, except that it is much more possible to do without it, or to find a substitute for it, than it is in the case of air or water, its acquisition is more difficult, and its availability less common than water. Nevertheless, it is plentiful, and no man is deprived of it.

Similarly with clothes which come from skins, and wool, and plants, there is more variation in them than there is with food, and their availability is less, because man can do without them, or can make do with a smaller quantity for a longer period of time than is possible in the case of food.

But precious stones, and gold and silver, and other kinds of minerals (lit. that which is mined), since the need for them in themselves is small, and the benefits they bestow not so essential, apart from the agreed value of them, a whole mass of people has less of them than one man has of food. And this is for the reason we have mentioned: that man can exist without them.

May the wise God, exalted be He, be praised, who has mercy and takes pity on His servants, whose eye is upon them for good, in all that He does concerning their welfare. There is no God beside Him.

TRANSLATION III

(Page 70, line 27ff)

Our statement above that languages are human creations (lit. agreed) and not natural is something that is agreed by the philosophers. And if any one of our sages is puzzled as to how a

language may be created among a people, we shall reply that it happens in this way.

When a man needs to communicate to another what is in his mind, or what his intentions are, he first of all makes signs in order to demonstrate what is in his mind, and to communicate it to someone else, if he needs to. Later, he communicates by means of the voice.

The first sound is the cry, because in this way he attracts the attention of the person to whom he wishes to speak, and tells him that it is he for whom the information is intended.

Next man produces a variety of sounds, indicating by each one a particular object, which he indicates by pointing. And one delimited sound is used for one delimited object. And this sound is not used for anything else.

The first sounds consisted of single syllables. And the syllables were used as symbols (for the objects represented by them), but since their number was limited, they were not sufficient to indicate all that they happened to have in their minds. Therefore, it was found necessary to combine them, and they arrived at separate two-syllable words, and they made them into symbols for other things. Thus the syllables and the words became symbols of objects perceived by the senses.

Now when it happened that a man used a particular sound or word to indicate a thing, the listener would remember what he had heard from him, and he would use the very same word in speaking to someone else who would hear it. Thus, these two would agree about this word, and would speak of it to others (or, would use it in speaking to others),

until it became public knowledge throughout the people. And whenever some new thing came to someone's mind, and he wished to communicate it to someone else, he would use a new sound, and tell the other person of it, and he would hear it from him, and each of them would remember it, and establish it as a sound indicating that particular thing, and they would continue to coin new sounds one after another.

The leader of the people would make himself available (lit. would free his mind from labour) to coin whatever new sounds were necessary for the matters which up to that time had not been expressed among them in sound. And it was he who would create a particular language for (lit. in) a particular people, and their leader would continue to do this until they had a sufficient vocabulary for all the needs of their lives.

This would be the case at first with regard to all that is ~~per~~ perceived immediately with common understanding, and all that area of speculative knowledge which is perceived with the senses, e.g. the heavens, and the stars, and the earth, and the year (calendar); and, after this, the actions which result from the power that they have to create; then, the substances which come into being ~~xxxxxxxxxx~~ ~~xxxxxxxxxxxx~~ either naturally or artificially as a result of these actions; and then actions which result from them because of their substantive quality (?); and, after this, what is learnt by experience, and what is deduced by them as a result of knowledge acquired by experience; and, after this, matters which are characteristic of each particular skill, instruments, and other things, until all that the people require from language is achieved.

TRANSLATION IV.

(Page 43, lines 1ff).

Ve-stah, a name for the present time, which is midway, according to popular notions, between the past and the future. And so it is in the terminology of the grammarians. But, actually, in reality, there are only two times: past and future; for there does not exist, nor can there be imagined, a part of time which is not either passed or about to come; because, since time is a continuous quantity, when man thinks of what is passed, it is also the beginning of what is to come, like the point at which a line is divided, which is the end of one part, and the beginning of the other part. Now this imaginary part, which has the same relationship to a divided period of time, as the imaginary point has to a divided line, is called by the philosophers "now". To sum up, the relationship of the "now" to time is the same as that of a point to a line, and they are alike in all their aspects for both the line and time belong to the same quantitative category.

TRANSLATION V.

(Page 122, lines 9ff.)

"In the likeness of God did He create him." Since we have said that "image" is the form, and "likeness" is the matter, what, in that case, is the meaning of "in the likeness of God did He create him"? One must reply that (Scripture's) saying "in the likeness of God" is like its saying "the servant of God", that is to say, that the "likeness" belonged to Him, and it refers to primeval matter.

That is to say, that there are not several different matters, one for each product of creation, but that there is one matter i.e. the matter of the earth. That is to say, that all that exists on the earth, elements, and minerals, and plants, and different kinds of life, all have one matter conjointly, just as bones, and flesh, and sinews, and skin, and hair, and moisture, of which man is made, all have one matter i.e. blood. Therefore, this verse is of great benefit to us, in that it prevents us from saying that each of the creatures of the earth has a separate matter particular to itself alone; but there is one matter for all. But there are widely differing degrees in the reception by the creatures of this form. Some receive a little of it, like those kinds of creature which do not speak, and even these are not all of equal stature, for there are some creatures which have a greater understanding and sense-perception than others. And there are some that receive more of it (the form), like human beings (lit. man), and even these are not of equal stature.

TRANSLATION VI

(Page 125, lines 2ff.)

But I, with the inadequacy of my knowledge of matters like these, have seen a fitting explanation. It is clear and obvious to the natural physicians that air that is pure and free from impurities, and bright and cleansed of the ill-effects of decaying substances, is a powerful factor in the long life of a man living in that place. This is because the vital spirit which is within

man is closely associated with the air which surrounds him; and if the air is foul and corrupt and polluted, the man will certainly become ill, and die. But if the air is clean and pure, life will be sweet and long.

So it is that doctors prescribe that one should attend first to the improvement of the air, then of the water, and then of the food. This is because those things that doctors call "spirits" (tiny particles ~~found~~ found in the bodies of living creatures) derive their origin and their fundamental composition from the air which is inhaled from without. The vapour which exists in the blood of the liver, and in the sinews which grow out from it, is called "the natural spirit". The vapour which exists in the blood of the heart and in the arteries is called "the vital spirit". And the vapour which exists in the ~~sixxxxxx~~ ~~sixxxxxx~~ structure (?) of the brain and in the courses of the veins which spread out from it is called "the soul spirit". All of these have their origin and the greater part of their substance from the air which is drawn in from without. When the air is spoiled and fouled or polluted, all these spirits change, having an effect contrary to the normal one.

Galen said that it is imperative that the substance of the air which enters the body through inhalation should be completely balanced, and cleansed of everything that might defile it. The more fine the spirit is the more susceptible it is to a change in the air. The natural spirit is thicker than the vital spirit, and the vital spirit is thicker than the soul spirit. And when the air

undergoes the slightest ~~any~~ change, the soul spirit changes to a noticeable degree. This is why many men are seen to lose their soul-activity (i.e. intellectual activity) when the air becomes foul; that is to say, they experience confusion of thought, difficulty in understanding, and loss of memory, even though their vital and their natural powers do not appear to have undergone change.

It is also evident that the air of the cities in comparison to the air of the countryside (lit. woods) is like thick and cloudy water compared to that which is pure and limpid. This is because the atmosphere of the cities becomes completely fouled and polluted and smoky and thick, because of the height of the buildings and the narrowness of the streets, and everything that the inhabitants pour into them, their rubbish, and their dead, and the excrement of their animals and the filth of their waste food. And so the spirits (of the inhabitants) are affected in degrees, and not one of them is observed to be in its original state. The best situation is a house built in a lofty manner, with a large courtyard, over which the north wind can blow, and the sun (can shine), for the sun diffuses the foulness of the air, and thins and purifies it.

Now since this is abundantly clear, it struck me that one of the reasons for the length of the lives of those early men who lived in close proximity to the creation of the world, was that this world was then pure and clean from pollution. And bodies in general, whether of vegetable or animal life had not yet been subject to decay. And if it happened that something was destroyed immediately

following the creation of the world, then the stench and the decomposition ceased in a very short time, because of the small quantity involved. And it was for this reason that the atmosphere of the world soon after its creation was clean and free of the ill-effects of decomposed and ~~is~~ decaying matter. Therefore, the men who lived in those days had long lives.

But as days went by, and decaying matter increased and decomposed matter became more common, and especially during the time of the Flood, when all living things died, then the air became foul, and dirty, whereas it had been originally pure and clean. And this was the essential cause of the short lives of the men who lived after the time of the Flood.

In addition to this the faculties that were implanted in primeval man were at their peak of strength, health and perfection. Therefore, all those who were of the generations that were close to him were more like him in strength and health, until the remembrance of all life was destroyed in the Flood. Then the power which was in man decreased remarkably because of the foulness of the air, and the wicked conduct of men.

This is what I have seen fit to say in explanation of this matter. And God knows the truth.

TRANSLATION VII

(Page 12, lines 9ff.)

And Rabbi Judah Toleitoli on the verses "And Noah walked with God", and "And Enoch walked with God" wrote as follows: This word i.e. walked,

refers to the movement of the form of man in the pursuit of the sciences. Similarly we have 'Surely man walketh as a mere semblance' (Ps. xxxix, 7), "Noah walked with God", "Walk before Me, and be thou whole-hearted" (Gen. xvii, 1), "When thou walkest it shall lead thee" (Prov. vi, 22). Similarly it says: "Arise walk through the land in the length of it, and in the breadth of it" (Gen. xiii, 17). This means: move the form of your intellect in an investigation of the things that exist in the earth; for we do not find that Abraham walked through the land, through its length and its breadth. But, on the contrary, he settled and did not go, as it says, "And Abram moved his tent and came and dwelt by the terebinths of Mamre, which are in Hebron" (Gen. xiii, 18). Therefore, this "walking" was the movement of the rational soul over existence, and the structure of the earth. And this is possible only in a settled state, and in peace, and physical quietude. And it is possible that va-ye'ehal 'avraham is like yoshev 'oholim, for the investigation of the secrets of existence, which is both pleasing and necessary for the soul, is contrary to the investigation of the requirements of the body; for (the pursuit of) the requirements of the body needs movement of the body, and stillness of the soul, and (the pursuit of) the necessities of the soul, and that is the investigation of the sciences and the intellect, needs movement of the soul, and stillness of the body. And it continues "for unto thee will I give it" (Gen. xiii, 17) i.e. I will give you knowledge and breadth of understanding (lit. heart) to know the nature of existence.

TRANSLATION VIII

(pg. 6/37, lines 21ff.)

And my companion, the exalted Rabbi Judah, has written as follows in explanation of "And God was sorry". Know that when the evil of man increased in the earth, and the inclination of the thoughts of his heart was only evil all day, and he went astray from (pursuing) the intended goal for which man was brought into being, then God regretted that He had made him. By saying "regret" I mean that man's loss and destruction were necessitated by his straying from the intended goal. And since man was the creation of God, and the work of his hands, it would appear as if God repented that He had made him when He destroyed him - in the same way that a man regrets a certain action or something that he has made when he destroys it. But, truthfully speaking, "regret" cannot properly be ascribed ~~to God~~ according to God since it is a passive attribute. And if it is ascribed to him, it cannot be ascribed in its aspect of passivity, or according to its real essence, but only from the point of view of the action that necessarily results from it i.e. the loss and destruction of what has been made.

When I say that man's destruction was necessitated by his straying from the intended goal, I really mean his straying from the divine will which brings all existence into being and preserves and sustains every existing thing that is in consonance with that will. This is because God performs every act and produces every existent by means of his will. As He wills an existent so it has its first and basic emanation into existence.

And as long as the existent remains in consonance with that will ~~xxxxxxxxxxxx~~ i.e. as long as it follows that basic purpose for ~~xit~~ which it was created, and pursues the divine will which formulated the basic purpose for all existence, it must of necessity be preserved i. all its ways by the "angels" (i.e. the intermediaries) of this will, and must be sustained. (This and the following is obscure but it appears that JR is describing the way in which God created the world through His will, tsiur, which may be indentified with the Active Intellect which imposes form, tsurah, on matter. Every existent may therefore be compared to a mirror which reflects the Active Intellect, and as long ~~x~~ as this mirror is opposite the Active Intellect and reflects it faithfully, i.e. as long as it fulfils its divinely ordained purpose, it will be preserved). And its "foot" will not strike the "stone" of accidents (cf. Ps. xci, 12), whether through the coming of a flood, or through the appearance of other blows; since the will already mentioned will preserve and sustain it in the form imprinted on the mirror, which will preserve and sustain it in the mirror of the existent, which is the cause (?) of that form as long as it is opposite the mirror, even if in an inverted way (?), since the divine will is the cause of existence. But existence, in this metaphor of the mirror, is the cause (?) of the idea or the form which is created in the mirror.

And if man departs from the basic purpose and is not in consonance with that idea, then he will strike his foot upon the stone of accidents, and

will not be preserved by the "angels" of ~~imagination~~ the divine will and providence, and he will be destroyed in the waters of the flood, or through other happenings, and no emanation from the spirit will be ⁰ poured upon him to arouse him to make an ark when the flood waters come, as did Noah, who found favour in the eyes of God, and who was saved from ~~the~~ complete destruction, together with others through his mediation, since he followed the divine will and the basic purpose, which sustained and preserved him by means of the ark, and preserved others by means of him (or it, sc. the ark).

TRANSLATION IX

(page/36, lines 51r.)

Rab i Judah of Toledo explained "And God regretted that He had made man upon the earth" to mean "inasmuch as he was upon the earth"; for it was for this reason that the animal desire became a part of him. So it says "made" and not "created", referring to the combination of form with matter. It would have been better for him had his form remained in its place and ^{sub} been combined with this matter, as the Rabbis said: more peaceful would it have been for man, ~~never~~ had he not been created. On account of this did Solomon say: "Better than both is he that hath not yet been" (Eccl. iv, 3); for he praised the form that had not yet been combined with matter more than (the form) that had been combined and afterwards had become separated i.e. the dead. And even this is more to be praised than (the form) that has not yet been separated i.e. the living.

He describes three episodes in the life (1st. ways) of man: the form before it is combined; the combination of form and matter; and the separation (of form) from (matter). And he praised the separation more than the period of juncture. And this is what he means when he says: "I praise the dead that have already died more than the living who are alive at this time." (Eccl. iv, 2). He praises the first more than the second, when he says "Better than both is he that hath not yet been." For the soul before it is joined to the body is like a king sitting in his palace. And the soul joined to the body is like a king bound in prison (cf. Cant. vii, 6). And its separation from (the body) is like a bound man who comes out of prison, and returns to his kingdom, returning as it were from the prison-house to rule (cf. Eccl. iv, 14). And without doubt the king's third situation is to be preferred to ~~xxx~~ his second; and his first to the other two. For in the first situation no injury or trouble came near him, and he knew no evil.

And if you say, why is the soul combined (with matter) seeing that the first situation is the best, especially since it is said: "And God saw all that He had made, and, behold, it was very good", then the answer is that, although the first situation is more exalted than the other two, the third situation is praiseworthy from another point of view; because, although the first is exalted and praiseworthy, and pure, it does not know its own beauty, and stature, and worth, until it has left this (first) situation and returned to it.

Therefore, the souls of the pious desire to return to their original place. And it is for this reason that (Solomon) reserves some praise for the third position; for at that time he who returns to it praises it, and realises its worth. For a thing is only known by comparison with its opposite. But it says of the first that it is "good" for it is good in itself (i.e. in the absolute sense).

TRANSLATION X

(page 72, lines 29ff).

I say that if "seedtime and harvest" were mentioned in the Torah, in their literal sense, then the meaning of the verse would be this: "I shall not again smite every living thing, as I have done. Also all the days of the earth, seed-time and harvest, will not cease, just as cold and heat, summer and winter, day and night, will not cease." That is to say, living things, seed-time and harvest, which are the effects, will not cease generically again, just as their immediate active causes, cold and heat, summer and winter, and day and night will not cease generically, since they are accidents produced by the movement of individual bodies, which will not cease moving, namely, the spheres, as it says, "And He established them for ever. He made an ordinance which shall not pass away." (Ps. cxlviii, 6). It says that they and their laws remain. And our explanation is not affected whether we believe that the heavens and their hosts are eternal, or as, according to the Master, is the opinion of Solomon, or whether we believe that they come into being and then perish. For the meaning of the verses is that during the days of the earth, which are also the

days of the heavens, he will not again smite every living thing, and seed-time and harvest will not cease. And it (sc. Scripture) gives a reason for this, namely, that cold and heat, summer and winter, day and night will not cease. And it mentions all the activity of the two luminaries in the firmament of Heaven, since their being there is the cause of all the generation in the lower world, as it says: "And for the precious things of the fruit of the sun" (Deut. XXXIII, 14). And it mentions the living creatures, and seed-time and harvest, for through their existence they obtain their food (lit. their food would be found). For if he did not smite every living thing, but stopped the sowing and the ~~harvest~~ harvesting, every living thing would die because of it, because they would not be able to obtain food, for only to a small degree can animal life exist on animal life. And it selected living creatures, and seed and harvest, to represent all existence, for it was not necessary to mention inanimate objects, for only these two living (lit. generating) categories (i.e. animal and vegetable) perished in the Flood, not the category of the inanimate.

TRANSLATION XI

(page 179, lines 3ff)

My cousin (lit. brother), the divine sage, Rabbi Judah wrote: "And the Lord smelled a sweet savour" - his offering of sacrifice and God's smelling the sweet savour teaches us of the consonance of Noah's existence, and the comparison of his work with the divine will and pleasure.

And this is the true "smelling", as a result of which God decreed and willed that he would not again smite all living things as he had done, for there must be men who are in consonance with the divine will and pleasure, as a result of which consonance both they and others through them will survive (lit. will not be destroyed in) the flood-waters, either through the making of an ark, or through some other act, according to the grace of the First Giver of grace. Night and day, seed-time and harvest, cold and heat, summer and winter will not cease; for if they ceased or will have ceased their ceasing will not be all in like manner so as to involve the complete termination of seed-time and harvest, and hence the destruction of man. But cold and heat, and summer and winter refer to qualities apprehended by the senses, and day and night are to be taken in their formal sense, not literally (lit. ~~materially~~ materially, in fact). I say "decreed" and "willed" because the will of God is his decree, since it is the cause of existence, and not dependent on it. (God's decree is not dependent on his will, but is identical with it).

TRANSLATION XII

(page 182, lines 16ff.)

The sage, Rabbi Samuel ibn Tibbon wrote: Scripture does not say "for in the image of God was man created", but "in the image of God did He create man" i.e. in the image of God did God create man. For you should not think that in the image of His essence did He create him, or that in His image did He create him, for, if it were so, it should have said "For in His image did God create

man", that is to say, that God created him in His image. But the explanation of "for in the image of God" is "in the image which is dependent upon (lit. caused by) God", or "one of the servants of God". The meaning is that He made him with one of His separate intelligences, His servants, who perform His will. For man is distinguished from the other creatures in that the bestowing of his form requires the separate intelligence; and the existence of the elements, and the skin, and the temperament, which are brought into being with the help of the sun, and the other stars, is not sufficient, as it is in the others. But one of the intelligences provides his form, and brings it from potentiality into actuality. And the beth of be-tselem is the beth of instrument, as the beth of "with a pencil...and with compasses does he mark it out" (Is. XLIV, 13), meaning that with the image of God, which is the well-known separate intelligence, did God make the form of the soul of man.

TRANSLATION XIII

(page 186, lines 10ff.)

And this is what I see fit to contribute in the interpretation of this passage. It is well-known that the rainbow is caused by the rays of the sun which are pictured in the clouds. The clouds must be in a proper state (lit. prepared, ordered, arranged) for the bow to appear in them. For if the clouds are too thin and fine, the rays of the sun will pass through them, and will not be impressed upon them. And if they are too thick they will not receive the rays of the sun, which will

not be impressed upon them. Therefore, the rainbow always indicated to the world the cessation of the rain, for the clouds remain thin and are not sufficient to destroy civilisation. And when man sees the rainbow he knows that there is not sufficient cloud to destroy the earth, since the rain will stop very shortly.

It is also known that the rainbow always appears opposite the sun itself. When the sun is in the east, the rainbow will be opposite it in the west. And if the sun is in the west, the rainbow will be opposite it in the east. And since the rainbow is caused by the rays of the sun, if the clouds encompass the whole world in sufficient quantity to destroy it, the rainbow cannot then appear. But if the rainbow appears in the west, it shows that the eastern side opposite to it is sufficiently clear of clouds to allow the rays of the sun in the east to be impressed on the west. Similarly, if the rainbow appears in the east, it shows that the western side opposite to it is sufficiently clear of clouds to allow the rays of the sun in the west to be impressed on the east. Therefore, whenever the rainbow appears it is clear that the side opposite the rainbow is without clouds, and that the clouds do not encompass the whole world at that time in sufficient quantity to destroy (it). Therefore it is clear to mankind that, whenever they see the rainbow, civilisation will not be destroyed. And the explanation of "I have set my bow in the clouds" is, my bow that I have placed and set to appear in the clouds, will be a sign that all flesh will not be cut off in the waters of the Flood.

Now since the rainbow is always opposite the sun, it can be seen only at the beginning, or at the end of the day when the sun is on the horizon between what is visible and what is hidden from the earth. Then the rays of the sun which describe a circle in the clouds opposite do not appear as a complete circle, but only as a portion of it, namely, the rainbow. The rainbow that appears is that part of the circle which is on the horizon. But And the hidden part, the completion of the circle, is then below the horizon. But when the sun is a certain number of degrees above the earth, whether at the beginning or at the end of the day, the rainbow cannot be seen by us, for then it will be below the horizon, below the earth, opposite the sun.

"And I shall see it to remember the everlasting promise" means: I shall take note of this intention, and I shall consider that this matter of the rainbow is a clear sign that I might remember the aforementioned promise forever; for as long as the rainbow is seen, it is a clear sign that I shall remember the creatures, that I shall remember the promise that I made (namely) that all flesh will not be cut off because of the waters of the Flood, for the clouds will not be heavy enough to destroy (the world).

Therefore one need not be perplexed when the rainbow does not appear at the other times, apart from the beginning of the day and the beginning of the night, for although ~~we~~ sometimes we ourselves cannot see the rainbow, the rainbow does exist opposite the sun below the horizon. That is why we cannot see it. This is what I saw fit to add in the explanation of this passage.

TRANSLATION XIV

(page 187, lines 30ff.)

And the divine sage, Rabbi Judah, my cousin (lit. brother) wrote as follows: (as for) the bow which is the sign of the covenant which he made between himself and us, that all flesh should not be cut off, the purpose of it refers to the comparison and consonance produced by the rays of the sun of existence on the ~~rainbow~~ cloud of God's eternal will and primal decree. And when he causes the clouds to come up over the earth, and the bow is seen together with the aforementioned consonance in the cloud, the clear allusion is to his remembering the covenant, and that the waters will never more become a Flood.

(The following explanation may be offered: When man's intellect (the sun of existence) is in complete consonance with the will of God and his original purpose for mankind, then man will not be destroyed. There is possibly an allusion here to the union of man's soul with the active intellect - the rainbow in the clouds - which is described in Sermoneta. See particularly pp. 51ff.)

INDEX

of authors and works cited.

The index covers the Introduction and Hebrew text only. Further information will be found in the notes relevant to each quotation. A number preceded by 'T' refers to the Hebrew text of Toccoi which was not indexed by him. A number underlined indicates that Immanuel himself acknowledges the citation. Other references are either completely unacknowledged or ~~acknowledged~~ only vaguely. Where a quotation extends over more than one page, only the first page is given here. The reader is reminded that the Hebrew text in this thesis is to be found on pages 41 to 199.

AARON of Barcelona (Sefer ha-Hinnuch): T 125, 14, 22, 25.

ABRAHAM, scribe: 14

ABRAHAM ibn Ezra: 14, 16, 18f. The references to him in the Hebrew text are far too numerous to list. The notes show adequately the extent of Immanuel's dependence on him. Almost the complete commentary of ibn Ezra is woven into Immanuel's work. He is ^{sometimes} ~~often~~ cited by name.

ABRAHAM bar Hayya (called Abraham ha-Nasi): 21. Sefer ha-'Ibbur: 175.

ABU Nasr: T 103, 23.

ANONYMOUS authorities: 84, 105, 128. (See also under Masseorah).

AQUINAS, Thomas: 21, 53.

ARABIC language: 19, 58, 141.

ARISTOTLE: T 60, T 100.

Sefer 'Othoth ha-Shamayim: T 113.

DAVID Kimchi: 19, ~~xx~~ 41, 44, 45, 57, 58,
66, 67, 70, 76, 83, 85, 88, 90, 107, 112, 115, 128,
130, 131, 133, 137, 138, 140, 141, 152, 155, 156,
157, 163, 169, 197. All from Sefer ha-Shorashim.

FRÉDERICK II: 21.

GALENUS: T 114 (Sefer To'eleth ha-'Evarim),
23, 125.

GELATRIOTH: 13, 16, 23, 150, 160.

GERSHON, Rabbenu: 137.

ITALIAN language: 19, 58, 90.

JACOB ben Abba Nari Anatoli (called Ba'al
ha-Melmed): 14, 20, 25.

Melmed ha-Talmidim: 56, 59, 80, 91.

JACOB ben Asher (Ba'al ha-Turim): 23.

JACOB al-Kindi: T 115, 23.

JONAH (ibn Janach): 19, 41, 57, 84, 130.
140.

JOSEPH ben Gorion (Iosippon): 14, 22, 194.

JOSEPH Kimchi: 19, 58.

JUDAH (Chayyug): 19, 90, 130.

JUDAH ha-Levi: T 52, T 56, (both from the
Kuzari), 21.

JUDAH Romano: T 69, T 76, T 86, T 89, T 96,
T 98, T 110, T 117, 10, 16, 21, 60, 133, 179, 187.

JUDAH ben Solomon ha-Cohen (called Judah
Toleitoli): 26.

Lidrash ha-Hocmah: T 49, T 62, T 98, T 104,
T 111, T 118, T 121, 42, 46, 122, 127, 136.

LETTERS, Shapes of: 15, 156, 192.

MASSORAH or MASSORETH: T 72, 15, 16, 23, 73, 78, 162. ~~xxxxxxxxxxxx~~ Authorities cited as Ba'alei ha-Massoreth, Ba'al ha-Ta'amim, Ba'alei ha-Kabbalah 23.

MEHAHEM ben Solomon ha-Meir: 18.

MISHNAH Rabbah: T 45, T 46, T 56, T 60, T 62, T 65, T 103, T 119, T 122 23, 48, 50, 55, 63, 65, 73, 74 78, 80, 81, 90, 91, 92, 106, 123, 138, 161, 162, 169, 189, 190, 191, 198, 199.

MIDRASH Yelamdenu: 23, 124, 139.

MOSES BEN Simon: 14, 16, 19.

Noreh Mebushim: T 43, T 44, T 45, T 54, T 58, T 71, T 79, T 80, T 86, T 92, T 103, T 110, T 120, T 124, 19, 20, 41, 48, 50, 63, 65, 70, 73, 79, 81, 87, 91, 98, 99, 106, 122, 124, 135, 170.

Mishneh Torah: 19, 120.

Comm. to Aboth Ch. I; 82.

MOSES ben Nachman: T 25, 22, 25, 160, 161.

MOSES ibn Tibbon: 14.

PIRKE de Rabbi Eliezer: T 46, T 47, 23, 81, 106, 108, 145, 162.

RASHI: 14, 22, 163, 195.

SA'ADIA Gaon: 19, 43, 192.

SAUEL ibn Tibbon: 18, 20, 93, 171, 182.

Ma'amar Yikkavu ha-Mayim: T 65, T 117, 20, 48.

SEFER ha-Havayah ve-ha-Hefsed: 23, 53.

SHEM TOB ben Palquera:

Reshith Hochmah: 21, 70, 116.

Sefer ha-Ma'loth: 21, T 60.

SOLOMON, scribe: 11, 13.

TAGGIN: T 112, 15, 16, 23, 150, 156.

TALMUT Babli: T 46, T 51, T 52, T 55, T 60, T 78, T 93, T 98, T 99, 50, 56, 58, 60, 72, 73, 74, 81, 85, 101, 102, 140, 141, 157, 169, 172,

177, 198.

ZERACHIA ben Isaac: 18.

Note: It should be remembered that many of the citations by Immanuel, especially of Rabbinic material, are secondary (i.e. embedded in other quotations), and not primary.